# Spinoza's
# Ethik

## Zweyter Theil

Neue unveränderte Auflage.

Leipzig,
bey Adam Friedrich Böhme.
1796.

# Zweyter Theil.

## Kurze Darſtellung der Lehre des Spinoza von der menſchlichen Seele.

Die Ausdehnung und das Denken ſind Eigenſchaften Gottes. Gott iſt ein ausgedehntes und denkendes Weſen.

So wie es in der ganzen Natur weiter nichts giebt als die ewige und unendliche ausgedehnte und denkende Subſtanz und Modifikationen ihrer Eigenſchaften, ſo kann es auch nur zwey Hauptgattungen ſolcher Modifikationen geben, nehmlich ſolche, die der unendlichen Ausdehnung, und ſolche, die dem unendlichen Denken entſprechen. Jene ſind die Körper, dieſe die Begriffe oder Vorſtellungen, ideae.



Die

Die Seele iſt alſo nichts, das für ſich beſtände, denn ſonſt würde das, was das Weſen der Subſtanz ausmacht, zum Weſen der Seele gehören, welches ungereimt wäre. Das Weſen der Seele beſteht vielmehr in Begriffen, als Modifikationen des unendlichen Denkens der einzigen Subſtanz; und die Begriffe haben nur ein formales Weſen, d. i. ein ſolches, deſſen würkende Urſache Gott, als denkendes Weſen betrachtet, iſt. Gott ſelbſt, als denkendes Weſen, iſt die cauſa efficiens der Begriffe, ſo wohl der Begriffe von ſeinen Eigenſchaften als von den einzelnen Dingen, keinesweges aber ſind die begriffenen oder vorgeſtellten Gegenſtände oder einzelnen Dinge ſelbſt die Urſache der Begriffe; unſere Begriffe ſind nicht Würkungen der vorgeſtellten Objekte. Denn dieſe können weiter nichts geben, als was ſie ſelbſt ſind. Nun ſind ſie aber nur Modi der Ausdehnung und nicht des Denkens, folglich können ſie auch keinen Begriff, keine Vorſtellung, die nur Modi des unendlichen Denkens ſind, gewähren; und die Modi einer jeden der beyden göttlichen Eigenſchaften, haben Gott blos nur in ſo fern zur Urſache, in wie fern er unter dieſer beſtimmten Eigenſchaft und keiner andern betrachtet wird. Die Modi ſind entweder ausſchließend nur Modi der Eigenſchaft der Ausdehnung, oder nur Modi des Denkens.

Nun iſt aber die Ordnung und Verknüpfung der Begriffe mit der Ordnung und Verknüpfung der Dinge völlig einerley; die Begriffe ſtehen in demſelben Verhältniß

hältniß unter- und gegeneinander ſelbſt, in welchem die einzelnen Dinge unter- und gegeneinander ſtehen. Dieſe Ordnung darf nicht verwechſelt werden, die Ordnung der Dinge darf nicht in die Ordnung der Begriffe übergetragen werden, und ſo umgekehrt; beyde, Dinge und Begriffe ſind, da ſie Modi zweyer verſchiedner, obwohl in einer Subſtanz vereinigter Eigenſchaften ſind, von einander ganz unabhängig.

Der Begriff eines würklich exiſtirenden Dinges hat alſo Gott zur Urſach, nicht in wiefern er unendlich und ausgedehnt iſt, ſondern in wiefern er, als den Begriff eines andern würklich vorhandenen Dinges denkend betrachtet wird, von welchem Begriffe eines andern Dinges Gott wieder die Urſach iſt, blos in wiefern er den Begriff eines dritten würklich exiſtirenden Dinges denkend, betrachtet wird. Niemals kann aber Gott die Urſach eines Begriffs ſeyn, in wiefern er vermöge der Eigenſchaft ſeiner Ausdehnung als die Urſache der einzelnen Dinge ſelbſt zu betrachten iſt.

Allein zu einem jeden vorhandenen anſchaulichen Dinge iſt zugleich ein Begriff, eine Vorſtellung vorhanden; jedem Modus der Ausdehnung entſpricht unmittelbar ein Modus des Denkens; und einem Modus der Ausdehnung, der nicht würklich vorhanden wäre, kann auch kein Modus des Denkens entſprechen; weil ſonſt die Eigenſchaft des Denkens in Gott vollkommner, mäch-

tiger und würkſamer ſeyn würde, als die Eigenſchaft der Ausdehnung, welches in dem vollkommenſten Weſen ein Mangel wäre.

Hieraus erhellet; 1) daß nichts Körperliches in der Natur iſt, dem nicht eine Seele in irgend einem Grade der Realität beygeſellet wäre, und dieſe Seelen ſind eben ſo verſchieden, als die Körper, in welchen ſie wohnen; je mehr Realität ein Gegenſtand der Seele hat, deſto mehr Realität hat auch die Seele deſſelben, und umgekehrt, bis zu dem geringſten Grade der Realität. Die Ideen, oder die Seelen ſind mithin durch das ganze All der Schöpfung, nach einer ſo unendlichen Quantität, als Modifikationen des göttlichen Attributs des Denkens, in einem ſo unendlichen Raum verbreitet, daß allenthalben und zu aller Zeit, wo nur ein Körper, was immer für einen Raum er einnehmen mag, war, iſt, und ſeyn wird, ſich auch eine Seele mit ihm in Gemeinſchaft befindet, die auch, in wie viel Theile man auch das Ganze eines Körpers zerlegen mag, ſich nie von dem Theile, auch dem kleinſten trennet, obwohl ihr durch die Trennung an Realität ſo viel abgeht, als der Theil des Körpers, in welchem ſie iſt, durch die Scheidung von den übrigen Theilen, die mit ihm ein Ganzes ausmachten, an Realität, d. i. an dem Maaße ſeiner Thätigkeit, oder Widerſtandskraft, verlohr. Der ganze Inbegriff aller dieſer Ideen oder Seelen nun, den keine Zeit und kein Raum umfaßt, macht den unendlichen Verſtand Gottes aus, und die in

den Individuen befindlichen Ideen, die das Weſen ihrer Seele ausmachen, ſind Theile des unendlichen Verſtandes.

2) Erhellet auch hieraus für ſich, daß, da die äuſſern Dinge und Körper nicht die Urſachen unſerer Begriffe ſind, auch unſer Körper, da er ſo gut ein Modus der Ausdehnung, wie alle andere Körper, iſt, nicht die Urſache der Begriffe in uns ſeyn könne; ſondern die Begriffe, die wir unmittelbar von den Veränderungen unſeres Körpers haben, ſind Modi des Denkens, und würden Modi der Ausdehnung ſeyn, wenn ſie von dem Körper, als einem Modus der Ausdehnung, verurſacht würden. Doch giebt es in Rückſicht auf unſern eigenen und die äuſſern Körper zweyerley Arten von Begriffen, unmittelbare und mittelbare. Solche Modi des Denkens nehmlich, die ſolchen Modis der Ausdehnung correſpondiren, die unſerm Körper ſelbſt urſprünglich und unmittelbar, ohne von einem Eindruck äuſſerer Körper herzurühren, angehören, wären unmittelbare; diejenigen Modi des Denkens hingegen, welche ſolchen Modis der Ausdehnung entſprechen, die einen Eindruck äuſſerer Körper anzeigen, mittelbare Begriffe.

Da es nun nicht mehr als zwey Arten von Modifikationen giebt, nemlich der Ausdehnung und des Denkens, jene aber Körper, dieſe Begriffe ſind, ſo kann auch der Gegenſtand des Begriffs, der das aktuelle Weſen

ſen der menſchlichen Seele ausmacht, kein anderer als der Körper, oder eine gewiſſe würklich exiſtirende Modifikation der Ausdehnung ſeyn.

Es kann aber keine Vorſtellung, kein Begriff von auſſer uns exiſtirenden Körpern unmittelbar in uns entſtehen, ſondern nur mittelbar durch die Eindrücke und Veränderungen oder Affektionen, deren unſer Körper von den äuſſern Körpern empfänglich iſt. Der unmittelbare Gegenſtand des Begriffs, der das Weſen unſerer Seele ausmacht, iſt alſo unſer Körper ſelbſt; und je mehrerer Veränderungen der menſchliche Körper empfänglich iſt, deſto mehrere Vorſtellungen erhalten wir; und da der Gegenſtand des Begriffs, der die menſchliche Seele ausmacht, zuſammengeſetzt iſt, ſo kann auch der Begriff, der die Seele ausmacht, nicht einfach, ſondern er muß ebenfalls aus mehrern Begriffen oder Vorſtellungen zuſammengeſetzt ſeyn.

Da ferner alle Veränderungen, die der menſchliche Körper von äuſſern Körpern erleidet, zugleich aus der Natur des afficirenden und afficirten Körpers erfolgen; ſo muß auch die Vorſtellung von jeder in unſerm Körper vorgehenden Veränderung zugleich die Natur unſeres afficirten und des äuſſern afficirenden Körpers in ſich faſſen. Die Seele ſtellet ſich alſo mit der Natur ihres Körpers zugleich auch die Natur vieler andern Körper auſſer ihr vor; doch zeigen die Vorſtellungen,

welche

welche wir von äuſſern uns afficirenden Körpern haben, mehr den Zuſtand unſeres eigenen, als die Natur der äuſſern uns afficirenden Körper an.

So lange ſich unſer Körper in dem Zuſtande einer Veränderung befindet, welche die Natur eines äußern afficirenden Körpers in ſich faßt, ſo lange muß auch die Seele dieſen äuſſern Körper als würklich exiſtirend und gegenwärtig anſchauen, bis unſer Körper eine andere Veränderung leidet, die das Daſeyn und die Gegenwart des vorigen Körpers ausſchließt.

Doch kann ſich die Seele nicht mehr vorhandene und abweſende Gegenſtände noch als exiſtirend und gegenwärtig vorſtellen. Denn die von den äuſſern Körpern bewegten flüßigen Theile des menſchlichen Körpers prallen an die weichen Theile deſſelben an, und verändern dadurch ihre Fläche. Daher kömmt es, daß in den weichen Theilen, wenn die flüßigen wieder von andern Körpern abgeſtoßen werden, nicht allein eine andere Weiſe der Veränderung entſteht, ſondern daß auch in den weichen Theilen, wenn die flüßigen Theile aus eigner freyer Bewegung wieder eben ſo an den weichen Theilen abprallen, als ſie durch den unmittelbaren Eindruck der Körper ſelbſt vormals zu thun genöthig waren, wieder die nemliche Würkung, wie vormals durch den unmittelbaren Einfluß der Körper, erfolgt, mithin der menſchliche Körper wieder in den vorigen Zuſtand, da ihn der

äußere Körper unmittelbar berührte, verſetzt wird, folglich auch die Seele ſich den abweſenden Körper als gegenwärtig vorſtellen muß.

Eben dieſes iſt auch der Grund, daß, wenn der menſchliche Körper einmal von zwey oder mehrern Körpern zugleich iſt berührt worden, und die Seele in der Folge ſich einen von dieſen Körpern vorſtellt, die Seele auch ſogleich ſich der andern Körper wieder erinnern muß.

Die Seele ſtellet ſich nicht nur die Beſchaffenheiten oder Veränderungen ihres Körpers, ſondern auch die Begriffe oder Vorſtellungen von dieſen Veränderungen vor, und ſie erkennet ſich ſelbſt nicht anders, als in wiefern ſie ſich die Veränderungen ihres Körpers vorſtellet; wie ſie denn auch ihren Körper und das Daſeyn deſſelben, nur aus den Begriffen oder Vorſtellungen von den Veränderungen, die ihn afficiren, erkennet.

Die menſchliche Seele hat weder von den Theilen, aus welchen der menſchliche Körper zuſammengeſetzt iſt, noch von den Begriffen oder Vorſtellungen der Veränderungen des menſchlichen Körpers, noch von den äuſſern Körpern, noch von den Vorſtellungen der Vorſtellungen von den Veränderungen des menſchlichen Körpers, noch auch von der Dauer unſers Körpers und der einzelnen Dinge auſſer uns eine vollſtändige und deutliche Erkenntniß.

Alle

Alle Begriffe oder Vorſtellungen ſind wahr, in wiefern ſie ſich auf Gott beziehen; d. i. in wiefern ſie als in Gott vorhanden gedacht werden; denn in der Natur Gottes entſpricht einer jeden einzelnen Sache und jedem Theile einer Sache, welche ſämmtlich Modifikationen ſeiner unendlichen Ausdehnung ſind, auch ein Begriff oder eine Vorſtellung, als Modifikation des göttlichen Denkens. Die Kraft der Eigenſchaft des göttlichen Denkens iſt der Kraft der göttlichen Ausdehnung völlig gleich; alſo müſſen auch die Modifikationen dieſer Eigenſchaften, in wiefern ihre Begriffe als in Gott vorhanden betrachtet werden, einander völlig entſprechen, die Begriffe müſſen mit den begriffenen Sachen völlig überein kommen.

Die Falſchheit der Begriffe oder Vorſtellungen beſteht nicht in etwas Würklichem, das ſich in den Begriffen befände; ſondern in einem Mangel der Erkenntniß, welchen die unvollſtändigen, unvollkommnen, verworrenen Begriffe in ſich faſſen.

Begriffe, welche vollſtändig und vollkommen in uns befindlich ſind, ſind wahr.

Die unvollſtändigen und verworrenen Begriffe erfolgen nach eben der Nothwendigkeit, als die vollſtändigen, klaren und deutlichen Begriffe.

Es giebt Arten von Begriffen, die eine vollſtändige und deutliche, und wieder andere, die nur eine unvollſtändige und verworrene Erkenntniß gewähren.

Die von der erſten Art heiſſen **gemeinſchaftliche Begriffe.** (notiones communes) Sie entſprechen demjenigen, was allen Dingen gemeinſchaftlich zukömmt. Nun macht aber das, was allen Dingen gemeinſchaftlich zukömmt und ſowohl in den Theilen als in dem Ganzen angetroffen wird, das Weſen der einzelnen Dinge nicht aus, ob wohl es dergleichen Dinge giebt, die allen Körpern gemeinſchaftlich eigen ſind. Die einzelnen Dinge ſind alſo nicht von der Beſchaffenheit, daß ſie ſich vollſtändig und deutlich erkennen lieſſen. Was aber hingegen dem menſchlichen Körper mit den äuſſern Körpern, die ihn afficiren, und ſowohl ſeinen Theilen als dem ganzen menſchlichen Körper gemeinſchaftlich zukömmt, davon muß auch in der Seele ein vollſtändiger und deutlicher Begriff vorhanden ſeyn. Jemehr alſo der menſchliche Leib mit andern Körpern gemein hat, deſto geſchickter muß auch die Seele ſeyn, ſich vieles vollſtändig und deutlich vorzuſtellen; und ſo müſſen auch alle Begriffe, welche in der Seele aus vollſtändigen und deutlichen Begriffen flieſſen, ebenfalls vollſtändig und deutlich ſeyn.

Die von der andern Art heiſſen **überſteigende** (transſcendentales) und **allgemeine** (univerſales.) Jene beziehen ſich auf alle Gegenſtände oder Dinge ohne Unterſchied von welcher Gattung oder Art ſie ſeyn mögen. Wenn nemlich ſo viele Bilder von Dingen im menſchlichen Körper vorhanden ſind, daß ſie die Seele nicht

auf

auf einmal faſſen kann, ſo verwirren ſie ſich, die Seele kann ſie nicht deutlich unterſcheiden. Sie faßt ſie alſo gleichſam unter eine Eigenſchaft, ſo verſchieden ſie auch ſeyn mögen, zuſammen, und nennt ſie Ding, Sache, Etwas ꝛc. ꝛc.

Eben ſo entſtehen auch die allgemeinen Begriffe, die ſich auf die Gattungen und Arten der Dinge beziehen, als Menſch, Thier, Gewächſe ꝛc. ꝛc. Wenn nemlich ſo viel Bilder von zu einer Gattung oder Art gehörigen Dingen in dem menſchlichen Körper auf einmal vorhanden ſind, daß ſie die Seele nicht von einander unterſcheiden kann.

Die transſcendentalen und univerſalen Begriffe geben wegen der die Faſſungskraft der Seele überſteigenden Menge der Bilder der Dinge ein Erkenntniß, das nothwendig falſch, hingegen die gemeinſchaftlichen Begriffe ein Erkenntniß, das nothwendig wahr iſt.

Wer einen wahren Begriff hat, weiß auch ſogleich, daß er ihn hat, und hierauf beruht unſere Gewißheit und Ueberzeugung von der Wahrheit unſerer Erkenntniß.

Einen Verſtand, der Kraft nach, (ſecundum potentiam) giebt es nicht, ſondern er beſteht nur in einer gewiſſen Weiſe zu denken. Auch die Vernunft beſteht aus einer beſondern Weiſe zu denken, nemlich derjenigen,

nach welcher wir uns die Dinge nicht als zufällig, ſondern als nothwendig und unter einer Art von Ewigkeit denken. Stellen wir uns die Dinge ſowohl in Anſehung des Vergangenen als des Zukünftigen als zufällig vor, ſo iſt das ein bloßer Betrug unſerer Einbildungskraft.

Ein jeder Begriff von einem würklich exiſtirenden Körper oder einzelnen Dinge, faßt das ewige und unendliche Weſen Gottes in ſich, und die Erkenntniß des ewigen und unendlichen Weſens, welche ein jeder Begriff in ſich faßt, iſt vollſtändig und vollkommen. Da nun die Seele Begriffe hat, nach welchen ſie ſich ſelbſt, ihren Körper und die äuſſern Körper als würklich exiſtirend vorſtellt, ſo hat ſie auch eine vollſtändige Erkenntniß von dem Weſen Gottes.

Es giebt in der Seele keinen abſoluten und freyen Willen, ſondern ſie wird, dieſes oder jenes zu wollen, von einer Urſache beſtimmt, die ebenfalls von einer andern Urſach beſtimmt iſt, und ſo fort ins Unendliche.

Der Wille, oder das Wollen, iſt weiter nichts als eine Bejahung oder Verneinung, und es giebt in der Seele kein anderes Wollen, keine andre Bejahung und Verneinung, als dasjenige, welches der Begriff, in ſofern er Begriff iſt, in ſich faßt.

Wille und Verſtand ſind alſo eins und daſſelbe.

---

Zweyter

# Zweyter Theil.

## Von der Natur und dem Urſprunge der Seele.

Ich gehe nunmehr zur Erklärung desjenigen über, was aus dem Weſen des ewigen und unendlichen Dinges nothwendig folgen mußte. Zwar kann ich nicht alles dieſes umfaſſen, da ich (in dem ſechſten Satze des erſten Theils) bewieſen habe, daß aus dieſem Weſen Unendliches auf unendliche Weiſen folgen müſſe; ſondern ich ſchränke mich nur auf dasjenige ein, was uns zur Erkenntniß der menſchlichen Seele und ihrer höchſten Glückſeeligkeit führen kann.

### Definitionen.

I. Unter dem Körper verſtehe ich die Weiſe, die das Weſen Gottes, in wiefern es als etwas Ausgedehntes betrachtet wird, auf eine gewiſſe und beſtimmte Art ausdrückt. (ſ. das Coroll. zum 25ſten Satze.)

Von dem Weſen Gottes, als ein ſolches Ausgedehntes, bey welchem von allem Materiellen abſtrahiret wird, betrach-

betrachtet, kann man ſich ſchlechterdings keine Vorſtellung machen. Denn Ausdehnung iſt und bleibt eine einfache Vorſtellung, eine bloße Form der äußern Anſchauung, ſo lange ſie nicht auf materielle Gegenſtände auſſer uns angewandt wird; ſie iſt alsdann weiter nichts als der bloße Raum ſelbſt, die ſubjektive Bedingung der Möglichkeit äuſſerer Anſchauungen; die Form unſerer äußern Sinnlichkeit, aber kein Weſen, das eines von unſerer Sinnlichkeit abgeſonderten eigenen Daſeyns genöſſe. In empiriſcher Rückſicht hingegen iſt Ausdehnung die Vorſtellung des Außer- und Nebeneinanderſeyns, und das Ausgedehnte iſt die Materie, oder der Körper ſelbſt. Man macht alſo, wenn man Gott als etwas Ausgedehntes betrachtet, entweder den bloßen Raum, die Form unſerer äußern Anſchauung, oder die Sinnenwelt, die körperliche Natur ſelbſt, zu Gott, welches letztere ſelbſt nach dem Syſteme des Spinoza nicht ſtatt finden kann, da ihm die Körper blos Modifikationen der göttlichen Eigenſchaften ſind. Da man nun Gott nicht als etwas Ausgedehntes betrachten und ſich vorſtellen kann, ſo kann man auch den Körper nicht als eine Modifikation anſehen, die das Weſen Gottes, als etwas Ausgedehntes betrachtet, ausdrückt. Man würde ſich auch ſchlechterdings keine Vorſtellung von einem Körper machen können, wenn man ihn als eine ſolche Weiſe betrachten wollte, da es unmöglich iſt, ſich von dem göttlichen Weſen ſowohl überhaupt als auch in wiefern es in der Ausdehnung beſtände, eine Vorſtellung zu machen. Außer dieſem iſt auch die Definition, die Spinoza vom Körper giebt, bloß relativ und ſynthetiſch, indem ſie den Körper lediglich nur in Beziehung auf etwas anderes, welches das Daſeyn des Körpers möglich macht, beſtimmt; ſie faßt nicht dasjenige zuſammen, was den Körpern ſelbſt, als Körpern, als Erſcheinungen, gemeinſchaftlich zukömmt. Wenn ich jemanden, der nicht weiß was ein Haus iſt, ſagen

gen wollte, es ſey eine Modifikation oder ein Werk, das die Kunſt eines Menſchen, in wiefern man ihn als Bau- oder Werkmeiſter betrachte, ausdrückt, ſo würde ſich derſelbe ſicher keine Vorſtellung von einem Hauſe machen können. Wenn von einem ſchon gegebenen Gegenſtand, dergleichen ein Körper iſt, eine Definition gegeben werden ſoll, ſo muß ſie analytiſch ſeyn; d. i. ſie muß die Merkmale, die man an dem Gegenſtande ſelbſt wahrnimmt, vollſtändig enthalten. Da ſich nun an dem Körper, als einem Dinge an ſich, keine Merkmale endecken laſſen, ſo muß und kann man von ihm nur die Merkmale, die ihm als Erſcheinung zukommen, angeben; und dieſem nach iſt der Körper weiter nichts als ein Zuſammengeſetztes, ein Empfindbares zwiſchen beſtimmten Grenzen. Den Urſprung der Körperwelt erklärt dieſe Definition eben ſo wenig, weil daraus, daß ich behaupte der Körper ſey eine Weiſe des göttlichen Attributs der Ausdehnung, noch nicht begreiflich iſt, wie etwas, das aus materiellen Theilen beſteht, ſeine Exiſtenz aus einer einfachen Subſtanz erhalten kann.

II. Zum Weſen eines Dinges gehöret das, wodurch, wenn es gegeben iſt, das Ding nothwendig geſetzt, und wenn man es hinwegnimmt, das Ding nothwendig aufgehoben wird; oder, ohne welches das Ding, und umgekehrt, welches ohne das Ding weder ſeyn noch gedacht werden kann.

Was zu dem Weſen eines Dinges, als Ding an ſich, gehört, läßt ſich auf keine Weiſe beſtimmen; und ich weiß davon ſo viel wie gar nichts, wenn ich es ſo beſtimme, daß es dasjenige ſey, wodurch, wenn es gegeben iſt, das Ding nothwendig geſetzt werde. Es bleibt

immer

immer noch die Frage: was iſt denn nun das, was gegeben iſt? und kann überhaupt ſo etwas das zum Weſen eines Dinges, als Ding an ſich, gehört, nur gegeben, d. i. angeſchaut, wahrgenommen, werden? Es ſind hier ſchlechterdigs keine poſitiven Beſtimmungen, ſondern ein bloßes Gedankending, deſſen objektives, reelles, von dem Subjekte der Erkenntniß unabhängiges Daſeyn ſich weder a priori noch a poſteriori erkennen läßt. Nicht a priori. Denn Erkenntniſſe a priori ſchränken ſich nur auf ſolche Gegenſtände ein, die in der Natur des erkennenden Subjekts ſelbſt liegen, d. i. nur auf die Formen der Sinnlichkeit, des Verſtandes und der Vernunft. Wenn man alſo das, was das Weſen der Dinge, als Ding an ſich, ausmacht, a priori erkennen ſollte, ſo könnten ſie, ihrem Daſeyn nach, nicht ſelbſtſtändig, nicht unabhängig von unſerm Vorſtellungs- und Erkenntnißvermögen ſeyn, ſondern man müßte behaupten, daß ſie in unſerm Erkenntnißvermögen ſelbſt vorhanden wären, oder daß der Grund des objektiven Daſeyns derſelben in unſerm Erkenntnißvermögen ſelbſt liege, daß dieſes alſo der Schöpfer der Weſen der Dinge ſey; welches ungereimt wäre. Auch nicht a poſteriori oder empiriſch. Denn da das Weſen der Dinge, als Ding an ſich, nach der Vorausſetzung, nur dasjenige iſt, was den Erſcheinungen zum Grunde liegt, alſo nicht ſelbſt erſcheint, oder angeſchaut werden kann; die empiriſche Erkenntniß aber eine ſolche iſt, in welcher der Stoff der Vorſtellungen von den Eindrücken der in dem Umriß möglicher Erfahrung liegenden Gegenſtände abhängt; ſo würde es ein Widerſpruch ſeyn, wenn man von jenen hyperboliſchen Subjekten behaupten wollte, daß ſie Gegenſtände unſerer empiriſchen Erkenntniß wären. Ein von unſern Vorſtellungsvermögen unabhäniges Objekt, das nicht angeſchauet werden kann, dergleichen die Dinge an ſich ſind, kann weder Eindruck auf unſere Sinnlichkeit machen,

noch

noch auch unmittelbar von unſerm Verſtande erkannt werden. Das erſtere erhellet für ſich, das letztere aber iſt darum unmöglich, weil der Verſtand überhaupt nichts erkennen kann, das ihm nicht durch Sinnlichkeit gegeben iſt. Nun kann ihm aber ein von dem Vorſtellungsvermögen unabhängiges, von dem vorſtellenden Subjekte verſchiedenes Objekt, das nicht angeſchauet werden kann, weder durch äußere, noch durch innere Sinnlichkeit gegeben werden; nicht durch äußere; denn es iſt nichts vorhanden, das auf unſere Sinne Eindruck machen könnte; nicht durch innere; denn dieſe ſchränkt ſich lediglich auf die Anſchauung ſolcher Eindrücke, die von dem ſelbſtthätigen Vorſtellungsvermögen hergebracht werden, und auf die Formen unſerer Sinnlichkeit und unſers Verſtandes, ein. In wiefern aber das Weſen der Dinge oder die Dinge an ſich, als von unſerm Vorſtellungsvermögen unabhängige, außer dem vorſtellenden Subjeckte exiſtirende Objeckte betrachtet werden, können ſie ſchlechterdings keine Gegenſtände der innern Erfahrung ſeyn, und ſind etwas von dem Stoffe der Receptivität und Spontaneität unſers Vorſtellungsvermögens ganz verſchiedenes. Das Weſen des Dinges oder das Ding an ſich iſt gar nicht vorſtellbar. Denn zur Vorſtellung von etwas gehört ein Stoff in der Vorſtellung, der nicht blos von dem vorſtellenden Subjekte ſondern auch von dem vorgeſtellten Gegenſtande ſelbſt verſchieden iſt. Wenn nun aber das Ding an ſich außer unſerer Vorſtellung nirgend als würklicher Gegenſtand gegeben iſt, ſo kann es auch keinen Stoff zur Vorſtellung darbieten. Es kann alſo auch gar nicht vorgeſtellt werden. Weil kein Gegenſtand vorhanden iſt, ſo bleiben die Formen unſerer Receptivität müßig und unthätig; und weil durch den Mangel eines Gegenſtandes kein Stoff zur Vorſtellung gegeben iſt, ſo kann ihm auch keine Form unſerer Spontaneität entſprechen. Da nun Stoff und Formen der

Receptivität und Spontaneität nothwendige Bedingungen unſerer Vorſtellungen ſind, dieſe aber bey den Dingen an ſich, als würklichen Objekten, fehlen; ſo iſt auch keine Vorſtellung von ihnen, als ſolchen, möglich. Alles, was ſich von dem Dinge an ſich behaupten läßt, iſt, daß es nicht als würkliches von unſerm Vorſtellungsvermögen unabhängiges Objekt, ſondern blos als Verſtandsbegriff vorſtellbar iſt; es iſt nur das, was übrig bleibt, wenn in der Vorſtellung eines von dem vorſtellenden Subjekte verſchiedenen Gegenſtandes, alle poſitiven vorſtellbaren Beſtimmungen abgezogen werden. Die Vorſtellung des Gegenſtandes verliert alſo das, was dem Vorſtellungsvermögen durch Receptivität gegeben iſt, und es bleibt weiter nichts als das, was die Spontaneität zu der Würklichkeit der Vorſtellung dieſes Gegenſtandes beygetragen hat, übrig, ihr reiner Begriff, der blos dazu dient, um das Mannichfaltige des empiriſchen Stoffes zu einer objektiven Einheit im Bewußtſeyn zu bringen, oder, mit einem Worte, um die Anſchauungen zu denken.

III. Unter Idee verſtehe ich einen Begriff (conceptum) der Seele, welchen die Seele bildet, weil ſie ein denkendes Weſen iſt.

## Erläuterung.

Ich ſage mit Fleiß Begriff oder Conceptus, und nicht Perception, weil das leztere Wort anzuzeigen ſcheint, daß die Seele von dem Gegenſtande leide, das erſtere hingegen eine Thätigkeit der Seele auszudrücken ſcheinet.

Ob man gleich ſchon lange gewußt hat, daß unſer ſelbſtthätiges Erkenntnißvermögen oder der Verſtand in

der weiteſten Bedeutung durch begreifen, urtheilen und ſchlieſſen ſich äußert; ſo ſind doch bis auf den Königsbergiſchen Philoſophen die beſondern Vermögen, welche jene drey Operationen zu Stande bringen, nemlich der Verſtand in engerer Bedeutung oder das Vermögen der Begriffe, die Beurtheilungskraft, oder das Vermögen der Urtheile, und die Vernunft, oder das Vermögen der Schlüſſe, ſo wenig kritiſch entwickelt worden, daß man ſich bis dahin weder von dieſen Vermögen ſelbſt, noch von ihren beſondern Operationen eine richtige und deutliche Vorſtellung hat machen können. Was insbeſondere den Verſtand in der engern Bedeutung betrift, ſo äußert ſich jener Mangel einer gehörigen Entwicklung in der Unzulänglichkeit und Unbeſtimmtheit der Begriffe, die man ſich von dem Begriffe ſelbſt gemacht hat. Keiner erſchöpft die eigenthümlichen Merkmale, die den Begriff von andern Vorſtellungsarten unterſcheiden. Und eben dieſe Bewandniß hat es auch mit dem Begriffe, oder der Definition, die ſich Spinoza von demſelben macht, welche ein auffallendes Beyſpiel zu jener Unbeſtimmtheit abgiebt. Unter Idee, ſagt er, verſtehe ich den Begriff der Seele, welchen die Seele deswegen bildet, weil ſie ein denkendes Weſen iſt. Nach dem neuen von Kant und Reinhold über das Vorſtellungsvermögen und die Natur der verſchiedenen Vorſtellungen ſelbſt gegebenen Aufklärungen, iſt man in der That in Verlegenheit, was man mit dieſen Worten anfangen ſoll. Es iſt nicht möglich ſie ſo zu überſetzen, daß eine deutliche Vorſtellung von dem, was definiret werden ſoll, gewähret würde; da beyde, das Subjekt und Prädikat in dieſer Definition die Idee und der Begriff oder Conceptus, zwey beſondere Vorſtellungsarten ſind, deren keine durch die andere erkläret werden kann und darf, ſo lange eine jede derſelben beſondere von einander verſchiedene

ſchiedene Merkmale aufzuweiſen hat. Keines erklärt das andere; Idea iſt ein Conceptus mentis und mentis conceptus iſt eine Idea. Was wiſſen wir nun, da nirgend geſagt wird, was man unter conceptus mentis verſtehen ſoll? Es iſt ſchlechterdings kein Merkmal angegeben, weder worin ſich die Idea von dem Conceptus, noch worin ſich dieſer von der Idea unterſcheidet. Es iſt auch nicht ein Schatten von analytiſcher Vollſtändigkeit hier zu entdecken, und man befindet ſich in der dickſten Finſterniß. Wenn die Definition zur Abſicht hat, einen beſtimmten Gegenſtand mit Benennung ſeiner beſondern Merkmale unter ſeine Gattung zu bringen; ſo wäre hier die Idee dieſer beſtimmte Gegenſtand und Conceptus die Gattung oder das Genus; aber was iſt uns damit geholfen, da dieſes genus nicht durch beſondere Merkmale ſo beſtimmt iſt, daß dadurch jener Gegenſtand beſonders, als Art, dergeſtalt hervorgehoben wird, daß man ihn von den übrigen unter derſelben Gattung mit ihm zugleich ſtehenden möglichen Arten unterſcheiden kann? Aber es iſt gerade umgekehrt, Conceptus iſt das Genus von Idea.

Vielleicht will aber Spinoza die nähern Merkmale deſſen, was er unter Idee verſtanden wiſſen will, dadurch bezeichnen, daß er erſtlich hinzufügt: „welchen (Begriff, conceptus) die Seele darum bildet, weil ſie ein denkendes Weſen iſt„; und zweytens ſich erkläret: daß er lieber conceptus als perceptio geſetzt habe, weil letzteres Wort ein Leiden oder Afficirtwerden der Seele durch den Gegenſtand, das erſtere Wort hingegen eine Handlung, eine Thätigkeit der Seele auszudrücken ſcheine. Dies ſind, könnte man ſagen, Beſtimmungen, aus welchen zu erhellen ſcheinet, daß Spinoza ſchon eine, obwohl noch nicht ganz deutliche, Erkenntniß von der doppelten Natur unſers Erkenntnißvermögens, oder der Receptivität und Spontaneität deſſelben gehabt und

den

den Unterſchied zwiſchen Anſchauungen (denn was könnten ſonſt ſeine Perceptionen wohl anders ſeyn?) und Begriffen ſchon geahndet habe; daß er alſo von dem, was er Idee, Vorſtellung überhaupt, nennt, die Anſchauungen habe ausſchlieſſen, und auf diejenige Art der Vorſtellung einſchränken wollen, die wir jetzt, nach Kanten, reine Verſtandesbegriffe nennen. Ob er gleich, könnte mau fortfahren, das Vermögen der Seele, Anſchauungen zu empfangen, nicht beſtimmt nennt, ſo ſetzt er es doch weder in den Verſtand, wie ſelbſt Leibnitz thut, noch in die Reizbarkeit der körperlichen Organe, wie die Materialiſten zu thun pflegen; ſondern er läßt vielmehr vermuthen, daß dieſes Anſchauungsvermögen, das wir Sinnlichkeit nennen, in dem Gemüthe neben dem Verſtande zu ſuchen ſey.

Allein gegen dieſe Vorſtellungsart läßt ſich mit Grunde einwenden, daß Spinoza die Ideen oder Begriffe dem Gemüthe oder der Seele, wie er es nennt, als einem denkenden Weſen, nur in ſofern zueigne, als die Seele ſchlechterdings nur als denkendes, nicht aber als ausgedehntes Weſen betrachtet werde; und daß alſo bey ihm der Unterſchied des Vorſtellungsvermögens in Sinnlichkeit und Verſtand wegfalle. Bey Spinoza ſteht das Denken jederzeit nur der Ausdehnung entgegen; nach ihm iſt die Seele ein Theil des göttlichen Verſtandes, oder eine Modifikation des göttlichen Denkens und darf alſo nicht als Modifikation des göttlichen Attributs der Ausdehnung betrachtet werden. Aus der ſeiner Definition beygefügten Erklärung, daß er den Ausdruck Conceptus ſtatt des Ausdrucks Perceptio nur darum gewählt habe, weil ihm jener eine Handlung, dieſer hingegen ein Leiden der Seele anzuzeigen ſcheine, ergiebt ſich auch noch nicht, daß er würklich in dem Gemüthe ein Leiden, ein bloßes

Afficirtwerden durch Eindrücke der Gegenſtände anneh⸗me. Er hat es hier nicht mit der Sache, ſondern blos mit der Wahl eines ſchicklichen und der Sache angemeſ⸗ſenen Ausdrucks zu thun. Es bleibt aber noch immer zweifelhaft, ob er überhaupt das, was der Ausdruck Perception bezeichnet, und wir Anſchauung nennen, auch in der That bey der Seele gelten laſſen will. Ja, er ſcheinet vielmehr nach der Weiſe aller Intellektual⸗Phi⸗loſophen, andeuten zu wollen, daß dieſe bey allen un⸗mittelbaren Produkten des Vorſtellungsvermögens nie leide, oder ſich leidend verhalte, ſondern in aller Rück⸗ſicht thätig ſey.

Wie weit beſtimmter heut zu Tage unſere Erkennt⸗niß von unſerm Vorſtellungsvermögen und ſeinen Wür⸗kungen durch Kants und Reinholds Bemühun⸗gen geworden iſt, wird ſich aus folgender Darſtellung der Voſtellungsarten, nach des letztern Philoſophen Ver⸗ſuch einer neuen Theorie des Vorſtellungsvermögens (Prag und Jena 1789.) ergeben.

Das Wort Vorſtellung faßet als Gattungsbe⸗griff der Vorſtellung, wie jeder andere Gattungsbegriff, alle Arten von Vorſtellungen unter ſich. Empfindung, Gedanke, Anſchauung, Begriff und Idee, ſind die Na⸗men, womit die Würkungen der Veränderung un⸗ſers Gemüths, die wir Vorſtellen nennen, bezeichnet werden. Außer dieſen gibt es keine andere; und daß in allen dieſen Würkungen etwas vorgeſtellt werde, davon überzeugt uns unſer Bewußtſeyn unmittelbar. Nun kann zwar nicht definiret werden, was Vorſtellung an ſich iſt; aber die Merkmale oder weſentlichen Beſtand⸗theile, durch welche ſie gedacht wird, laſſen ſich doch angeben; und dieſe ſind der Stoff, oder das, was ſich auf das von der Vorſtellung in dem Bewußtſeyn unter⸗

ſchiedene

ſchiedene Objekt bezieht; und die Form, oder das, was ſich auf das von der Vorſtellung im Bewußtſeyn unterſchiedene Subjekt bezieht, wodurch die Vorſtellung dem Gemüthe angehört, und der ſonſt bloße Stoff einer Vorſtellung würkliche Vorſtellung, iſt. In jeder Vorſtellung muß der bloße Stoff gegeben ſeyn, und die bloße Form an demſelben hervorgebracht werden. Der Grund, durch welchen das Gegebenſeyn in der Vorſtellung möglich wird, iſt die Receptivität des Vorſtellungsvermögens, oder die Empfänglichkeit für den Stoff einer Vorſtellung, und iſt ein blos ſich leidend verhaltendes Vermögen. Dasjenige aber, welches an dem gegebenen Stoffe die Form der Vorſtellung hervorbringt, iſt die Spontaneität, welche ein thätiges Vermögen iſt. Unter der Receptivität des Vorſtellungsvermögens muß das Vermögen afficirt zu werden, verſtanden werden.

In wiefern der Stoff durch ein Afficirtwerden gegeben ſeyn ſoll, muß er in der Vorſtellung ſo beſchaffen ſeyn, daß durch ihn die Unterſcheidung der bloßen Vorſtellung von dem Subjekte möglich wird. In der von dem Subjekte zu unterſcheidenden Vorſtellung muß ſich alſo etwas unterſcheiden laſſen, und dieſes kann nur der Stoff ſeyn, und alles, was in der Vorſtellung Stoff iſt, muß ſich unterſcheiden laſſen, d. h. mannichfaltig ſeyn. In wiefern aber der Stoff in der Vorſtellung nothwendig ein Mannichfaltiges ſeyn muß, in ſofern kann die von allem Stoffe d. h. von allem Mannichfaltigen unterſchiedene Form der Vorſtellung nichts anders als Einheit ſeyn.

Die Form der Receptivität beſteht alſo in der Mannichfaltigkeit überhaupt, in wiefern dieſelbe die im Vorſtellungsvermögen gegründete und beſtimmte Be-

dingung des Stoffes in der Vorſtellung iſt. Die Form der Spontaneität beſteht in der Verbindung (der Syntheſis) des gegebenen Mannichfaltigen überhaupt.

Beyde Formen ſind dem vorſtellenden Subjekte in und mit dem Vorſtellungsvermögen gegeben und in demſelben vor aller Vorſtellung beſtimmt vorhanden.

Zur Würklichkeit der Vorſtellung überhaupt, gehört ein von den Formen der Recept. und Spont. verſchiedner, dem Subjekte nicht im Vorſtellungsvermögen, ſondern von auſſen her gegebener Stoff, welcher der objektive Stoff heißt.

Alle Vorſtellungen, die einen objektiven Stoff enthalten, ſind Vorſtellungen a poſteriori, oder empiriſche Vorſtellungen.

Die Vorſtellungen der bloßen Formen der Recept. und der Spontaneität enthalten einen im Vorſtellungsvermögen a priori beſtimmten Stoff, und heißen darum Vorſtellungen a priori; und ſind, in wiefern durch ſie nothwendige und allgemeine Merkmale der Vorſtellung überhaupt vorgeſtellt werden, nothwendige und allgemeine, und in dieſer Rückſicht von aller Erfahrung unabhängige Vorſtellungen.

In wiefern in der Vorſtellung überhaupt ein Afficirtwerden der Receptivität vorkommen muß, das Afficirtwerden überhaupt aber (die Veränderung, bey der ſich das Gemüth leidend verhält) Empfindung heißt, in ſofern heißt die Vorſtellung überhaupt Empfindung in weiterer Bedeutung. Im engern Sinn aber heißt Empfindung, die ſinnliche (durch die Art wie die Receptivität afficirt wird, unmittelbar entſtandene) Vorſtellung, in wiefern ſie auf das Subjekt bezogen wird. Aeußere und innere Empfindung aber, in wiefern die

die ſinnliche auf das Subjekt bezogene Vorſtellung, durch die Art, wie die Receptivität entweder von außen oder von innen afficirt wird, entſteht.

In wiefern in der Vorſtellung überhaupt eine Handlung der Spontaneität vorkommen muß, die Handlung des Gemüths aber ein Denken, und ihre Würkung Gedanke in weiterer Bedeutung heißt, in ſofern heißt die Vorſtellung überhaupt Gedanke in weiterer Bedeutung.

In wiefern die Vorſtellung überhaupt ihrem Stoffe nach ein Mannichfaltiges enthalten muß und durch dieſes Mannichfaltige in ihr das Objekt dem Subjekte repräſentiret wird, in ſofern heißt ſie Anſchauung in weiterer Bedeutung. Im engern Sinn iſt Anſchauung die ſinnliche Vorſtellung, in wiefern ſie auf das Objekt bezogen wird. In wiefern das Bezogenwerden einer bloßen Vorſtellung auf das Subjekt, ohne Bezogenwerden derſelben auf das Objekt unmöglich iſt, und in wiefern das Bezogenwerden der ſinnlichen Vorſtellung auf das Objekt Anſchauung heißt; in ſo fern iſt keine Empfindung ohne Anſchauung, und keine Anſchauung ohne Empfindung möglich.

In wiefern die ſinnliche Vorſtellung durch die Art, wie die Receptivität entweder von auſſen oder von innen afficirt wird, entſteht, heißt ſie in ihrer Beziehung auf das Objekt im erſten Fall äußere, im zweyten innere Anſchauung. Die Anſchauung heißt empiriſch oder a poſteriori, wenn der Stoff derſelben einem äußerlich oder innerlich empfindbaren Gegenſtande entſpricht. Reine Anſchauungen aber, oder Anſchauungen a priori ſind ſolche, worinn der Stoff nicht einem auſſer uns befindlichen Gegenſtande entſpricht, ſondern ſelbſt durch die im Gemüthe a priori beſtimmten Formen der Art des Afficirtwerdens gegeben iſt.

In wiefern die Vorſtellung überhaupt ihrer Form nach ein Mannichfaltiges in ſich begriffen (zuſammen genommen, auf Einheit gebracht) enthält, in ſofern heißt ſie Begriff in weiterer Bedeutung. Begriff in engerer Bedeutung iſt die Vorſtellung, welche durch die Art, wie die Spontaneität thätig iſt, (d. i. durch Verbinden) unmittelbar entſteht. Der Stoff dieſer Vorſtellung iſt nicht der rohe Stoff, das unmittelbar durch das Afficirtwerden Gegebene, ſondern ein Stoff, der bereits die Form einer Vorſtellung erhalten hat, bereits Vorſtellung, und folglich durch die Spontaneität ſchon bearbeitet iſt. Durch das nochmalige Verbinden dieſes ſchon verbundenen Mannichfaltigen entſteht nun die neue Vorſtellung, welche kein durch das Afficirtſeyn unmittelbar gegebenes, ſondern ein bereits vorgeſtelltes Mannichfaltiges begreift, ein Begriff in engerer Bedeutung.

Der unmittelbare Entſtehungsgrund dieſer Vorſtellung liegt nicht im Afficirtſeyn, ſondern in der Handlung der Spontaneität, und zwar in der ihr eigenthümlichen Handlungsweiſe, im Verbinden, durch welche in dem vorgeſtellten Mannichfaltigen eine neue Einheit, Einheit des Vorgeſtellten, hervorgebracht iſt.

Die Vorſtellung, welche aus einer Anſchauung durch die Handlungsweiſe der Spontaneität entſteht, heißt Begriff in engſter Bedeutung.

In der weitern Bedeutung des Begriffs kann auch die Anſchauung, in wiefern ſie eine Art der Gattung Vorſtellung überhaupt iſt, und nicht ohne Verbinden des Mannichfaltigen entſtehen kann, ein Begriff heißen; deswegen mußte der Begriff eine engere Bedeutung erhalten, um die Anſchauung als Art der Vorſtellung

davon,

davon auszuſchlieſſen. Und da, was den Begriff in engerer Bedeutung betrift, nicht jede Vorſtellung, aus welcher durch die Handlungsweiſe der Spontaneität eine neue Vorſtellung entſteht, eine Anſchauung ſeyn darf, und die Spontaneität auch aus Begriffen durch ihre Handlungsweiſe, das Verbinden, eine neue Art von Vorſtellung erzeugt, welche Idee genannt wird, ſo mußte der Begriff auf ſeine engſte Bedeutung, in wiefern ſolche auch die Idee ausſchließt, zurückgeführet werden.

In wiefern die Vorſtellung überhaupt als bloße Vorſtellung, von allem, was Gegenſtand derſelben iſt, verſchieden, und nicht außer dem Vorſtellenden vorhanden iſt, in ſofern heißt die Vorſtellung überhaupt Idee in weiterer Bedeutung. Die engere Bedeutung begreift nur diejenigen Vorſtellungen, die durch Vernunft aus Begriffen a poſteriori, (aus Begriffen, die ſich in den Schematen auf einen empiriſchen Stoff beziehen) erzeugt ſind. Die engſte Bedeutung endlich ſchränkt das Wort Idee nur auf diejenigen Vorſtellungen ein, die durch Verbindung von bloßen Begriffen a priori (den rein vorgeſtellten Categorien, die ſich auf ein blos a priori vorgeſtelltes Mannichfaltiges überhaupt beziehen) hervorgebracht ſind.

IV. Unter einem adäquaten Begriff verſtehe ich einen ſolchen, der, in wiefern man ihn an ſich und ohne Beziehung auf das Objekt betrachtet, alle Eigenſchaften oder innerlichen Merkmale (denominationes intrinſecas) eines wahren Begriffs hat.

## Erläuterung.

Ich ſage innerliche Merkmale, um das äuſſerliche, nemlich die Uebereinſtimmung des Begriffs mit der begriffenen Sache, auszuſchließen.

Es iſt ein Unterſchied unter einem Begriff, das iſt, dieſen beſtimmten Begriff von etwas an ſich betrachten, und den Begriff, d. i. den Begriff überhaupt, als etwas, das a priori durch die Natur des Verſtandes beſtimmt iſt, betrachten. Einen Begriff an ſich und ohne Beziehung auf das Objekt deſſelben betrachten, heißt weiter nichts, als unterſuchen, ob die darin verbundenen Merkmale mit einander übereinſtimmen oder ſich einander wechſelsweiſe aufheben, ob die Verbindung derſelben nach den Regeln des Denkens geſchehen iſt. In dieſer Rückſicht kann das Verhältniß, welches durch das Wort Adäquat ausgedruckt wird, blos ein logiſches ſeyn und nur in Anſehung der logiſchen Verknüpfung der Merkmale des Begriffs, oder des Subjekts und Prädikats ſtatt finden; wodurch aber keine reelle objektive Erkenntniß bewürkt wird. Den Begriff an ſich betrachten, kann nichts anders heiſſen, als die Beſtandtheile, die zu einem jeden Begriffe gehören, und die a priori durch die Natur unſers Erkenntnißvermögens beſtimmt ſind, zu einem Gegenſtande unſerer Erkenntniß machen, den Begriff überhaupt erklären, definiren. Hier wird der Begriff von dem Begriffe als dem Objekt der Erklärung auseinander geſezt, gezeigt, wie der Begriff als Objekt der Erkenntniß möglich wird; und dieſe Expoſition iſt adäquat, vollſtändig, wenn ſie alle Merkmale, die die Natur des Begriffs überhaupt erſchöpfen, angibt. In dieſer Rückſicht wird das Wort Begriff, Begriff vom Begriff, mit der Sacherklärung, der Realdefinition des Begriffs, verwechſelt; bey welcher allerdings ein Objekt, nemlich der Begriff überhaupt, vorhanden iſt. Begriff in ſeiner eigentlichen und engſten Bedeutung genommen, muß immer ein Objekt haben, und iſt ohne ſolches gar nicht denkbar. Dieſes Objekt, muß eine ſinnliche Vorſtellung, d. i. Anſchauung, ſeyn, und ſich mittelbar durch dieſe, auf einen durch innere

oder

oder äußere Erfahrung gegebenen Gegenſtand beziehen, und das in der Anſchauung enthaltene Mannichfaltige durch die ſelbſtthätige Handlungsweiſe des Verſtandes, in eine objektive Einheit zuſammen gefaßt oder verbunden werden. Adäquat, angemeſſen oder vollſtändig, iſt ein Begriff, wenn durch Spontaneität alles Mannichfaltige, das Gegenſtände der innern oder äußern Erfahrung der Sinnlichkeit zur Anſchauung darbieten, in Einheit des Bewußtſeyns verbunden wird. Wird unſere Sinnlichkeit getäuſcht, irre geführt, enthält die ſinnliche Vorſtellung andere als diejenigen Merkmale, die ihren Grund in der Erſcheinung ſelbſt haben, wird ihr durch Betrug ein mehreres Mannichfaltiges, als die ſinnlichen Gegenſtände ſelbſt gewähren können, oder wird ihr von dem Mannichfaltigen der ſinnlichen Gegenſtände ein Theil entzogen; ſo kann auch der Begriff von dem Gegenſtande der ſinnlichen Vorſtellung nicht adäquat ſeyn; der Begriff von dieſem Gegenſtande wird ein falſcher, irriger Begriff, er wird zu weit, und zu enge oder unvollſtändig ſeyn. Wenn der Verſtand, der die Verbindung des Mannichfaltigen der Anſchauung ſelbſtthätig verbindet, geſund iſt, (und es iſt noch die Frage, ob Krankheit und gänzliche Zerrüttung in Rückſicht ſeiner ſelbſt auch möglich, und blos auf die Sinnlichkeit eingeſchränkt iſt,) ſo muß die Inadäquatität, und alle Fehlerhaftigkeit der Begriffe lediglich auf die Rechnung einer verkehrten, getäuſchten, hintergangenen, Sinnlichkeit geſchrieben werden, und Gegenſtände der ſinnlichen Vorſtellungen müſſen nothwendig vorhanden ſeyn, wenn die Frage von der Möglichkeit adäquater Begriffe ſtatt finden ſoll. Der Verſtand hat dabey ſchlechterdings weiter nichts zu thun, als das Mannichfaltige, das in den ſinnlichen Vorſtellungen enthalten iſt, in Einheit zuſammen zu faſſen.

Wenn unter innern Merkmalen der Begriffe das Mannichfaltige verſtanden wird, das in der Form

des Vorſtellungsvermögens ſeinen Grund hat, und unter äußern Merkmalen das Mannichfaltige, oder in dem Materiellen der Anſchauung gegründet iſt, verſtanden wird und verſtanden werden muß; ſo müſſen beyde, die formalen und materialen Merkmale, wie man ſie auch nennt, mit einander verbunden werden, wenn anders eine reelle objektive Erkenntniß entſtehen ſoll. Die formalen oder innern Merkmale eines Begriffs allein genommen betreffen lediglich das, was durch die Spontaneität zur Möglichkeit einer Vorſtellung und eines Begriffs gethan wird; die Erkenntniß, welche ſie dem über ſie nachdenkenden und forſchenden Verſtande gewähren, iſt blos logiſch; und es läßt ſich von ihnen noch gar nicht ſagen, ob ſie adäquat ſind oder nicht. Dieſes Verhältniß kann nur dann erſt entſtehen, wenn jene formalen Merkmale mit den materiellen verbunden werden, denn ſobald die materialen Merkmale aus einem Begriffe weggenommen werden, bleibt mir nichts als die Formen des Vorſtellungsvermögens, ſelbſt übrig; dieſe haben aber an ſich gar keinen Inhalt und ſind leer, wenn ſie nicht auf Anſchauung bezogen werden; und da ſie ohne dieſe leer ſind, ſo kann auch in ihnen nichts ſeyn, das ein Verhältniß ausdrückte, folglich auch nicht von ihnen geſagt werden, ob ſie adäquat oder unadäquat, vollſtändig oder unvollſtändig u. ſ. w. ſeyn können.

V. Die Dauer iſt die unbeſtimmte Fortſetzung des Seyns.

## Erläuterung.

Ich ſage die unbeſtimmte Fortſetzung des Seyns; weil ſie weder durch die Natur des exiſtirenden Dinges ſelbſt, noch auch aus einer würkenden Urſa-

che,

che, als welche die Exiſtenz des Dinges nothwendig ſetzt, nicht aber aufhebt, beſtimmt werden kann.

Wenn die Dauer eine unbeſtimmte Fortſetzung des Seyns wäre, ſo könnte ſie dieſes in keiner andern Beziehung als in Beziehung der Zeit ſeyn. Seyn oder Daſeyn ohne Verbindung mit der Zeit gedacht, involvirt keine Fortſetzung, keine Succeſſion, die nur durch die Zeitbedingung möglich iſt; das Daſeyn iſt in dieſem Falle weiter nichts als der bloße reine Verſtandesbegriff, der an und für ſich gar keine objektive Realität hat; in welchem alſo keine Theile ſind, folglich auch kein Mannichfaltiges, das entweder zugleich oder nach einander wahrgenommen werden könnte, mithin auch keine Succeſſion oder Fortſetzung ſtatt finden kann. Da alſo in dem Seyn an ſich ſelbſt keine Succeſſion oder Fortſetzung von Etwas denkbar iſt, ſo kann auch in ihm weder eine beſtimmte noch unbeſtimmte Fortſetzung von Etwas denkbar ſeyn. Dauer iſt aber auch keine unbeſtimmte Fortſetzung des Seyns in der Zeit. Denn die Zeit als reine Anſchauung a priori iſt eine extenſive Größe, die nur eine Dimenſion, nemlich die der Länge, hat. Das Bild alſo, welches ſich die Einbildungskraft von der Zeit entwirft, kann kein anderes als die einfache Ausdehnung der Länge im Raume, nemlich die Linie ſeyn. Dieſe Länge oder Linie wird eine beſtimmte, wenn einzelne Theile aus derſelben herausgehoben und zwiſchen Gränzen, die Augenblicke heißen und die mit den mathematiſchen Punkten der einfachen Ausdehnung im Raume, der Linie, gleichbedeutend ſind, geſetzt werden. Unbeſtimmt iſt ſie, wenn ihr keine ſolchen Grenzen geſetzt werden.

Wenn man nun mit dieſer reinen Anſchauung der Zeit den Begriff des Seyns oder einer Fortſetzung des

Seyns verbände, wie würde die beſtimmte Fortſetzung des Seyns in der Zeit heiſſen müſſen, wenn die Dauer auf eine unbeſtimmte Zeit ſich bezöge? Die unbeſtimmte Zeit, das iſt, diejenige, bey welcher nicht geſetzt wird, in welchem Momente ſie anfangen und aufhören ſoll, iſt auch die unendliche Zeit, die Fortſetzung des Seyns in derſelben würde alſo eher Beharrlichkeit als Dauer genennet werden müſſen; denn Beharrlichkeit iſt Daſeyn zu aller Zeit.

Allein die Beziehung der Zeit, als Anſchauung a priori auf das bloße Daſeyn, als reinen Verſtandesbegriff, gewähret weiter nichts als ein leeres Gedankenſpiel und ſchlechterdings keine reale Erkenntniß; eine ſolche erfordert noch etwas mehr, als die bloße Verbindung einer Kategorie mit der Zeit. Dieſe letztere iſt nur das Medium, wodurch ein Verſtandsbegriff gebraucht, angewendet werden kann. Da nemlich die Begriffe an ſich und als bloße Formen, Gegenſtände zu denken, leer und ohne allen objektiven Inhalt, die Anſchauungen aber für ſich allein und ohne Verknüpfung mit Begriffen blind ſind und keine Erkenntniß gewähren; ſo wird um dieſe zu erhalten, erfordert, daß Begriffe ſich auf Gegenſtände der Anſchauung beziehen, daß Gegenſtände der Anſchauung unter Begriffe ſubſumiret werden müſſen. Da aber beyde, Begriffe und Erſcheinungen, gar nichts Gleichartiges, das eine Verbindung zwiſchen ihnen zuließe, an ſich haben, indem jene a priori durch die Natur unſeres Verſtandes ſelbſt beſtimmt ſind, letztere aber a poſteriori durch Empfindung gegeben werden, ſo muß etwas ins Mittel treten, das dieſe Vereinigung durch das Homogene, das es von beyden an ſich hat, bewürken kann, und dieſes vermittelnde Etwas, das das Schema genannt wird, iſt die allgemeine Form der Anſchauungen, die bloße Zeit. Denn ſie ſelbſt, in wiefern ſie vorge-

ſtellt

ſtellt werden kann, iſt eine Anſchauung, und alſo in die⸗ſer Rückſicht mit den Gegenſtänden der unmittelbaren ſinnlichen Vorſtellungen, oder Erſcheinungen, homogen; und da ſie eine Anſchauung a priori iſt, ſo iſt ſie in dieſer Rückſicht auch mit den Begriffen gleichartig, und alſo ge⸗ſchickt, dieſe Verknüpfung zwiſchen beyden zu bewürken.

Die Schemate, oder die mit der allgemeinen Form der Anſchauung, nemlich der bloßen Zeit verknüpften Formen, Gegenſtände zu denken, oder die Begriffe, ſind es alſo eigentlich, welche reale Erkenntniſſe zu Stande bringen.

Die Kategorien für ſich allein, rein vorgeſtellt, ſind nur bloß Formen des Denkens; nur durch die An⸗wendung derſelben auf die Zeit, und indem ſie mittelſt dieſer ſich auf einen in der Vorſtellung gegebenen Stoff, dem ein Gegenſtand auſſer der Vorſtellung entſpricht, beziehen, werden ſie zu Formen des Erkennens.

Soll nun die Kategorie des Seyns oder Daſeyns in Verbindung mit der Zeit ein Erkenntniß abgeben, ſo muß ſich letztere unmittelbar auf eine Erſcheinung beziehen.

Nun ſind nicht mehr als drey Modifikationen der Zeit in Rückſicht auf das Daſeyn denkbar; oder, es iſt nur ein dreyfaches Daſeyn in der Zeit möglich. Nem⸗lich ein Daſeyn zu aller Zeit — das Beharrliche; ein Daſeyn zu verſchiedener Zeit, — die Folge; und ein Daſeyn zu einerley Zeit — das Zugleich⸗ſeyn. In Anſehung der erſtern wird an den Erſchei⸗nungen etwas als zu aller Zeit exiſtirend betrachtet; in Anſehung der zweyten, wird ein in der Zeit Gegebenes als Grund eines andern in der Zeit Gegebenen betrach⸗tet; das Seyn in der Zeit des einen hängt von dem

Seyn in der Zeit des andern ab. In Anſehung der dritten werden die Objekte nicht als auf einander folgend, ſondern als zugleich mit einander verknüpft gedacht. Hier betrachten wir blos das Beharrliche. Beharrlichkeit iſt die durch die Zeit verſinnlichte Kategorie oder das Schema der Subſtanz. Da nun die Schemate die Formen ſind, die jeder a poſteriori gegebene Stoff im Gemüthe annehmen muß, wenn aus demſelben Erkenntniß werden ſoll, und ſie, indem ſie mit dieſem Stoffe, auf das, was ihm auſſer der Vorſtellung entſpricht, nemlich den Gegenſtänden, bezogen werden, allgemeine Merkmale der erkennbaren, (denkbaren und zugleich anſchaulichen) Gegenſtände ſind, ſo muß auch das Beharrende als Schema der Subſtanz einen Stoff enthalten, und dieſer Stoff einem auſſer der Vorſtellung vorhandenen Gegenſtande entſprechen; er muß alſo auch dem äuſſern Sinne gegeben werden können; das Beharrliche muß nur im Raume und in der Zeit erkennbar ſeyn, und es muß ihm das Prädikat der Ausdehnung zukommen können. Dieſe Subſtanz (Subſtantia phoenomenon) iſt nun und kann nichts anders ſeyn, als der angeſchaute Gegenſtand ſelbſt, in wiefern er als das Subſtrat alles deſſen, was an ihm wechſelt, der Art und Weiſe ſeiner Exiſtenz, ſeiner Beſtimmungen und Accidenzien, vorgeſtellt wird. Und dieſer Begriff des Beharrlichen an den Gegenſtänden iſt ſo nothwendig, daß ohne demſelben ſchlechterdings nichts denkbar wäre, welches als Subjekt in einem kategoriſchen Urtheile gebraucht werden könnte; und da Subſtanz und Accidenz, das Beharrliche und Veränderliche, Korrelata ſind, ſo würden leztere, wenn die erſtern aufgehoben würden, gar nicht mehr denkbar ſeyn; die Wahrnehmung der Accidenzien, die einem Objekte inhäriren, würde gar nicht möglich ſeyn, wenn man den Begriff der Subſtanz nicht auf jedes empiriſch gegebene Individuum anwenden dürfte.

Ohne

Ohne ein Beharrliches, ohne ein Reales, das zu aller Zeit exiſtirt, können auch die zwey Modi der Zeit, Succeßion und Simultaneität der Erſcheinungen, gar nicht gedacht werden. Denn da verſchiedene Zeiten, und einerley Zeit, nothwendig alle Zeit, die bloße Zeit vorausſetzen, ſo ſetzt auch das Daſeyn zu verſchiedenen Zeiten, oder der Wechſel und das Daſeyn zu einerley Zeit, ein Daſeyn zu aller Zeit, ein Beharrliches, voraus. Nur in dieſem Beharrlichen iſt ein Wechſel oder eine Folge und ein Zugleichſeyn. So wie nun die bloße Zeit als eine verſinnlichte protenſive Größe d. i. als eine ſolche, die blos durch die Länge beſtimmt iſt, vorgeſtellt werden muß, ſo muß auch die Beharrlichkeit, oder das Seyn zu aller Zeit nicht minder unter dem Bilde einer ſolchen protenſiven Größe vorgeſtellt werden. Denn die Subſtanz beharret, iſt zu aller Zeit, weil, wenn ſie wechſelte, ſie wieder auf etwas anders, auf das ſich alles Wandelbare und Wechſelnde nothwendig beziehen muß, bezogen werden müßte; nun iſt aber vermöge der Einrichtung unſeres Erkenntnißvermögens, das an Anſchauungen und Begriffe gebunden iſt, nichts als die Gegenſtände, in wiefern ſie den Grund der Würklichkeit der Accidenzien und deren Wechſel enthalten, als Subſtanzen erkennbar, folglich müſſen ſie auch, als ſolche, beharren, d. i. zu aller Zeit ſeyn. Weil aber nicht erkannt werden kann, was die Subſtanz als Ding an ſich, ihrer innern Beſchaffenheit nach, iſt, ſondern die Erkenntniß derſelben ſich nur auf die Kräfte und Handlungen, die wir an den Gegenſtänden im Raume wahrnehmen, einſchränkt, ſo kann auch jene protenſive Größe des Beharrlichen nicht nach dem Entſtehen, würken und aufhören, oder überhaupt nach den Aeußerungen oder dem Stillſtand dieſer Kräfte gemeſſen werden. Ihr Maas iſt vielmehr die Zeit ſelbſt. Da indeſſen durch dieſe Aeuſſerungen der Kräfte, die wir an den angeſchauten

Gegenſtänden ſinnlich wahrnehmen, gewiſſe Abſchnitte empiriſch erkennbar werden, indem ſich uns in der Anſchauung Verhältniſſe der Zeit zwiſchen ihrem Anfange, Fortgange und Ende aufdringen; ſo ſind ſie allerdings geſchickt, die Abtheilungen oder Verhältniſſe der Zeitfolge oder beſtimmte protenſive Größen in Rückſicht auf das Daſeyn der Erſcheinungen, als ſolche, feſtzuſetzen. Eine ſolche durch den Anfang, Fortgang und das Ende einer Handlung oder Kraftäuſſerung oder durch ſonſt beliebige anſchauliche Merkmale und Kennzeichen beſtimmte oder begrenzte protenſive Größe des Daſeyns der Erſcheinungen, als ſolcher, (nicht als Subſtanzen genommen) heißt nun nicht mehr Beharrlichkeit, denn dieſe hat keine Grenzen, ſondern ſie erhält den Namen der Dauer. Ob aber dieſe gleich nicht ſelbſt Beharrlichkeit iſt, ſo ſetzt ſie doch dieſe voraus, weil ohne dieſelbe Handlungen und Kraftäußerungen, als Accidenzien oder als anſchauliche Prädikate eines beharrlichen Subjekts, gar nicht möglich ſind.

VI. Unter Realität und Vollkommenheit verſtehe ich eins und daſſelbe.

Was Spinoza unter Vollkommenheit verſteht, erklärt er in der Vorrede zum vierten Theile ſeiner Ethik. „Unter Vollkommenheit überhaupt, heißt es daſelbſt, verſtehe ich die Realität, das Würkliche, d. i. das Weſen eines jeden Dinges ſelbſt, in wiefern es auf gewiſſe Weiſe exiſtirt und würkt, ohne auf die Dauer deſſelben Rückſicht zu nehmen.„ Vollkommenheit iſt ihm alſo ſo viel als das Beyſammenſeyn alles deſſen, was zur Natur eines exiſtirenden Dinges gehört. Man muß dergleichen Erklärungen, wozu auch die folgende von dem einzelnen Dinge gehört, einſtweilen gelten laſſen,

bis

bis man ſieht, wo Spinoza mit ihnen hinaus, wozu er ſie brauchen will.

VII. Unter einzelnen Dingen verſtehe ich ſolche, die endlich ſind und eine beſtimmte Exiſtenz haben. Wenn mehrere Individuen in einer Handlung dergeſtalt zuſammen treffen, daß ſie alle zugleich die Urſach einer Würkung ſind, ſo betrachte ich ſie alle in ſofern als eine einzelne Sache.

Spinoza verſteht unter den einzelnen Dingen ſeine Modifikationen der göttlichen Attribute der Ausdehnung und des Denkens; ſie ſtehen im Gegenſatz mit ſeiner Subſtanz, die zwar auch von ihm ein Ding genannt wird, aber ihm, wenn man ſich ſo ausdrücken darf, eine res totalis ſeu uniuerſalis, dabey unendlich, grenzenlos und von unbeſtimmten und unbeſtimmbaren Daſeyn iſt.

## Grundſätze.

I. Das Weſen des Menſchen involvirt keine nothwendige Exiſtenz, d. i. nach der Ordnung der Natur iſt es eben ſo wohl möglich, daß dieſer und jener Menſch exiſtire, als daß er nicht exiſtire.

Wenn hier das Weſen des Menſchen als Ding an ſich genommen würde, ſo könnte die Exiſtenz, die man ihm beylegte, keine andere als eine blos logiſche, nemlich des Verſtandsbegriffs vom Weſen ſeyn. (M. ſ. die Anmerk. zur 2ten Definit.) Dieſe will aber Spinoza nicht, ſondern ein würkliches Daſeyn der Erſcheinungen, ein Daſeyn in der Zeit. Ein ſolches Daſeyn kann aber

auch dem Menſchen überhaupt, als allgemeiner Begriff genommen, ſo wenig als dem Weſen deſſelben, als Ding an ſich, beygelegt; ſondern es muß der Begriff dieſes Daſeyns mit einem beſtimmten Menſchen, als Erſcheinung, verknüpft werden. Daß dieſes die Abſicht des Verfaſſers ſey, erhellet aus der dieſem Grundſatze beygefügten Erläuterung. Aber dann irrt er auch und iſt nicht beſtimmt genung, wenn er alle nothwendige Exiſtenz dieſes und jenes (d. i. dieſes beſtimmten anſchaulichen) Menſchen, der würklichen Individuen ausſchließt. Denn auſſer der unbedingten Nothwendigkeit der Exiſtenz, giebt es auch eine bedingte, und das Daſeyn eines beſtimmten Menſchen muß vermöge des Geſetzes der Cauſſalität als bedingt nothwendig gedacht werden. Es iſt bedingt nothwendig, weil es von etwas abhängt, das ihm als Urſache vorausgeht. Sobald aber etwas als Urſache gedacht wird, muß auch die ihm entſprechende Würkung, um deren willen es Urſach iſt, nothwendig gedacht werden; aber eben wegen der Abhängigkeit von jener Urſach, nur als bedingt nothwendig. Die Erläuterung des Spinoza hat alſo im Grunde keinen Sinn; denn gerade die Ordnung der Natur, nach welcher Würkungen, Urſachen vorausſetzen, Erſcheinungen aus vorhergehenden Erſcheinungen erfolgen, macht es, daß dieſer oder jener beſtimmte Menſch exiſtiren müſſe; und es iſt ein gerader Widerſpruch, zu ſagen, es ſey nach der Ordnung der Natur möglich, daß dieſer beſtimmte Menſch, dieſes gegebene Individuum, nicht exiſtire. Alles in der Sinnenwelt hängt von Bedingungen ab, Nothwendigkeit als ein Verſtandsbegriff der kann alſo, auf Gegenſtände der Sinnenwelt angewandt, auch nur bedingt ſeyn. Unbedingte Nothwendigkeit findet nur bey den Geſetzen des Denkens und der praktiſchen Vernunft, alſo nur im tranſcendentalen Gebrauche des Verſtandes und der Vernunft ſtatt, ſobald man ſie hingegen

mit

mit tranſcendenten Ideen und allgemeinen Begriffen als würklichen anſchaulichen Objekten verſchwiſtern will, gewährt ſie gar keine reale Erkenntniß und hat keine Bedeutung.

II. Der Menſch denkt.

III. Die Weiſen zu denken, als Liebe, Begierde, oder ſolche, die man Affekten des Gemüths zu nennen pflegt, können nicht ſtatt finden, wenn nicht in demſelben Individuo der Begriff (Idea) von der geliebten, begehrten Sache u. ſ. w. vorhanden iſt. Wohl aber kann es einen Begriff (idea) geben, wenn auch keine andere Weiſe zu denken ſtatt fände.

Dies heißt weiter nichts, als, die pathologiſchen Gefühle ſetzen zu ihrer Entſtehung die Vorſtellung des afficirenden Gegenſtandes voraus; dieſe Vorſtellung muß jederzeit vorausgehen, ehe ein ihr entſprechendes Gefühl entſtehen kann. Hingegen iſt es nicht nothwendig, daß eine Vorſtellung von einem empiriſchen Gegenſtande von einem pathologiſchen Gefühl der Luſt und Unluſt begleitet werde, unſern Willen ſinnlich beſtimme. Was zu dieſem Satze zu erinnern ſeyn möchte, ſoll, um Wiederholung zu vermeiden, bey dem 11ten Satze, wo er ſeine Anwendung bekömmt, beygebracht werden.

IV. Wir empfinden, daß ein Körper auf mannichfaltige Weiſe afficiret werde.

V. Wir empfinden und nehmen keine andere einzelne Dinge wahr, als nur Körper und Weiſen zu denken.

Die Heiſcheſätze folgen unten nach dem 13ten Satze.

D. i. die einzelnen Dinge, die wir empfinden, und deren wir uns bewußt werden, ſind nur körperliche Gegenſtände, nebſt allem, was an ihnen einen Eindruck auf unſere Sinnenorgane zu machen im Stande iſt; ingleichen die Weiſen des Denkens, zu welchen letztern nach dem Spinoza die Begriffe und pathologiſchen Gefühle gerechnet werden; mit einem Worte, die Gegenſtände des äuſſern und innern Sinnes, die materielle und intellektuelle Natur.

## Erſter Satz.

### Das Denken iſt ein Attribut Gottes, oder Gott iſt ein denkendes Ding.

### Beweiß.

Die einzelnen Gedanken, oder dieſe und jene Gedanken ſind Weiſen, welche die Natur Gottes auf eine gewiſſe und beſtimmte Weiſe ausdrücken, (nach dem Coroll. des 25ſten Satzes im I. Th.) Es kömmt alſo Gott (nach der 5ten Def. des I. Th.) ein Attribut zu, deſſen Begriff in allen einzelnen Gedanken enthalten iſt, und durch welchen die letztern ebenfalls wieder gedacht werden. Das Denken iſt alſo eines von den unendlichen Attributen Gottes, welches das ewige und unendliche Weſen Gottes ausdrückt, (nach der 6ten Defin. im I. Th.) oder Gott iſt ein denkendes Ding.

Scho-

## Scholium.

Dieſer Satz erhellet auch daraus, daß wir ein Weſen von unendlichem Denken uns vorſtellen oder denken können. Denn je Mehreres ſich ein denkendes Weſen denken kann, deſto mehr Realität oder Vollkommenheit müſſen wir ihm auch nach unſern Begriffen zueignen. Es iſt alſo ein Weſen, das Unendliches auf unendliche Weiſen zu denken vermag, nothwendig auch in Anſehung der Kraft zu denken unendlich. Da wir nun, wenn wir nur auf das Denken Rückſicht nehmen, ein unendliches Weſen denken, ſo iſt auch das Denken nothwendig (nach der 4ten und 6ten Defin. des I. Th.) eines von den unendlichen Attributen Gottes; wie ich erweiſen wollte.

Daß Gott ein denkendes Weſen ſey, iſt ein Satz, den wir nothwendig als Folge annehmen müſſen, ſobald wir durch das Bedürfniß der praktiſchen Vernunft genöthiget werden, einen höchſten Urheber der Natur und Sittenwelt und ihrer Geſetze anzunehmen. Dieſes Bedürfniß iſt aber da, und beſteht in der moraliſchen Einheit, auf die wir ohne die Idee einer höchſten Gottheit ſchlechterdings Verzicht thun müßten. Reine Sittlichkeit iſt in der Welt der Erſcheinungen, die nur nach phyſiſchen Geſetzen regieret wird, nicht nothwendige Bedingung der Glückſeligkeit, und dieſe nicht nothwendige Bedingung der Sittlichkeit; beyde Sittlichkeit oder Tugend und Glückſeligkeit ſind in dieſer Sinnenwelt von einander unabhängig. Es ſind aber beyde, reine Sittlichkeit und eine ihr angemeſſene Glückſeligkeit, die einzigen Zwecke vernünftiger Weſen; und dieſe können ſchlechterdings mit einander nicht in Harmonie gebracht wer-

den, wenn man nicht annimmt, daß eine moraliſche Welteinrichtung vorhanden ſey, in welcher Glückſeligkeit die nothwendige Folge der reinen Sittlichkeit iſt. Eine ſolche beſte Welt würde aber nicht möglich ſeyn oder gedacht werden können, wenn man nicht ein Weſen vorausſetzte, das der Urheber der phyſiſchen und ſittlichen Geſetze der Welt und der Grund der Verbindung beyder zur möglichen Erreichung jener Zwecke vernünftiger Weſen wäre. Soll aber das höchſte Weſen Urheber der moraliſchen Welteinrichtung ſeyn, ſo müſſen ihm auch die Eigenſchaften beygelegt werden, durch welche dieſe moraliſche Welteinrichtung als ſolche möglich wird. Es muß alſo den höchſten Verſtand, und die höchſte Vernunft beſitzen, d. i. einen von allen Einſchränkungen durch Sinnlichkeit freyen Verſtand und Willen.

So ſicher und beruhigend aber der Weg iſt, welchen die praktiſche Vernunft einſchlägt, um den Glauben an ein höchſtes, verſtändiges, vernünftiges, denkendes Weſen zu begründen, ſo unſicher und unbefriedigend iſt hingegen das Verfahren der Vernunft, wenn ſie auf dem ſpekulativen Wege eine würkliche Erkenntniß der weſentlichen Eigenſchaften Gottes, mithin auch der, des unendlichen Denkens, aufzuſtellen unternimmt, wie es hier bey Spinoza der Fall iſt. Wir haben ſchon im erſten Theile an mehrern Orten geſehen, daß er keinen ſpekulativen Vernunftbeweis vom Daſeyn Gottes aufzubringen im Stande war, und daß er allenthalben das, was nur Vernunftidee und Princip des Denkens war, für würkliches auſſer ſeiner Vorſtellung exiſtirendes Objekt genommen hatte; wie mag er alſo im Stande ſeyn, etwas von Eigenſchaften eines Weſens zu wiſſen und zu beweiſen, da er von dem Daſeyn des Weſens ſelbſt, welchem dieſe Eigenſchaften zukommen ſollen, nichts wiſſen und beweiſen kann.

Er hat nicht bewieſen, und konnte auch ſchlechterdings, vermöge der Einrichtung unſers Vorſtellungs- und Erkenntnißvermögens, nicht beweiſen, daß die einzelnen Gedanken der Menſchen Weiſen des göttlichen Denkens wären; da dem Menſchen ſowohl ſeinem innern als äuſſeren Sinne, in Anſehung ſolcher transſcendenter Gegenſtände, dergleichen die Gottheit als würklicher Gegenſtand iſt, jede Erfahrung, jede empiriſche Anſchauung, die doch zur Erkenntniß der auſſer ſeiner Vorſtellung exiſtirenden Objekte nothwendig erfordert wird, gänzlich abgeſchnitten und verſagt iſt.

Wir können eben ſo wenig mit Zuverläßigkeit analogiſch von unſerm Daſeyn auf das Daſeyn Gottes, von unſerm Denken auf das Denken Gottes ſchlieſſen, als wir von der Art und Weiſe, wie wir denken, auf die Art und Weiſe des göttlichen Denkens zu ſchlieſſen berechtiget ſind. Dieſes Verfahren bringt den dogmatiſchen Anthropomorphismus zuwege, der die Eigenſchaften ſinnlicher Weſen zu Eigenſchaften der überſinnlichen macht, und ſich anmaßt das feſtzuſetzen, was ein ſolches überſinnliches Weſen an ſich ſey, indeß der blos ſymboliſche Anthropomorphismus nur das Verhältniß eines überſinnlichen Weſens z. B. der Gottheit, zu ſinnlichen Weſen anzeigt, und nur erſt ſtatt findet und gültig wird, wenn die Annehmung eines ſolchen überſinnlichen Weſens ein nothwendiges Bedürfniß der praktiſchen Vernunft geworden iſt.

Dieſem Beweis hat Spinoza noch einen andern im Scholio beygefügt, dem ſeine Kraft nicht weniger fehlt. Man kann zuförderſt mit Grunde läugnen, daß wir uns ein unendliches Denken oder ein Weſen, das Unendliches auf unendliche Weiſen denkt, vorſtellen oder denken können. Denn es iſt das Denken des überſinnlichen hoch-

höchſten Weſens nicht ſelbſt, das wir uns vorſtellen, nicht das, worinn es objektiv und poſitiv beſteht, ſondern ein Wegnehmen und Wegdenken der Schranken unſeres Denkens, mithin eine negative Beſtimmung deſſelben; wobey uns überdieß die Vorſtellung, wie man ohne Anſchauung, nach aufgehobener Sinnlichkeit, auf unendliche Weiſen, als in welchen auch die würkliche, anſchauende Erkenntniß, die Anwendung der Verſtandesgeſetze auf Gegenſtände der ſinnlichen Erfahrung mit begriffen iſt, denken könne, gänzlich unmöglich wird. Geſetzt aber auch, daß ſich ein unendliches Denken denken ließe, ſo folgt aus dem Daſeyn dieſer Idee in uns doch noch nicht nothwendig, daß ihr auch ein Objekt auſſer unſerer Vernunft und Vorſtellung entſprechen müſſe; oder wir würden aus gleichem Grunde berechtiget ſeyn, die objektive Exiſtenz aller uns nur erdenklicher und in unſerer Einbildung zuſammengeſetzter Vernunftweſen und Phantasmen als erwieſen anzunehmen.

## Zweyter Satz.

Die Ausdehnung iſt ein Attribut Gottes, oder Gott iſt ein ausgedehntes Ding.

### Beweis.

Dieſer wird auf eben die Art geführt, wie bey dem vorhergehenden Satze.

Und ſo enthält denn auch die vorige widerlegende Anmerkung die Gründe zur Widerlegung des gegenwärtigen Satzes. Obgleich Spinoza ſich nirgend in ſeinen Werken beſtimmt erklärt hat, was er unter Ausdehnung, in wiefern ſie eine Eigenſchaft der unendlichen Subſtanz iſt, verſtehe, ſo erhellet doch aus der Verglei-

chung

chung deſſen, was er von der Ausdehnung in dieſer Rückſicht an mehrern Stellen ſeiner Schriften geſagt hat, daß er mit dieſem Ausdrucke das Subſtanzielle der Körperwelt überhaupt, der ganzen körperlichen Natur, woran alle einzelnen Körper Theil nehmen, das was übrig bleibt, wenn man die Materie, oder das, was alle Körper im ganzen All der Schöpfung undurchdringlich macht, hinwegnimmt, bezeichne, welches Uebrigbleibende dann ſchlechterdings eine Einheit, ein weſentliches, unendliches, grenzenloſes und untheilbares Eins, welchem weder etwas abgenommen noch hinzugeſetzt werden kann, ausmacht; das abſolute Subſtrat der körperlichen Natur. Der Grund der Täuſchung des ſcharfſinnigen Mannes iſt nicht weit herzuholen. Das, was er als ein objektiv exiſtirendes ſubſtanzielles Eins, als objektiv auſſer ſeiner Vorſtellung vorhandenes abſolutes Subſtrat der ganzen materiellen Maſſe des Alls nimmt, iſt nur eine Idee, nur eine Form unſerer Vorſtellungen, und inſonderheit die Form unſerer äußern Sinnlichkeit, die ſubjektive Bedingung unſerer äußern Anſchauungen, nemlich der abſolute, immaterielle Raum, der die Vorſtellung von dem würklichen Auſſereinanderſeyn von der materiellen Ausdehnung möglich macht; der blos durch die Anwendung und Beziehung auf würkliche Erſcheinungen eine Bedeutung erhalten kann, allein und für ſich ſelbſt aber tod und bedeutungslos iſt, ſo wie auf Gegenſtände als Dinge an ſich bezogen und angewandt einen blos transſcendentalen Schein, niemals aber reale Erkenntniß gewährt.

## Dritter Satz.

**Gott hat nothwendig einen Begriff ſowohl von ſeinem Weſen, als von allem,**

lem, was aus ſeinem Weſen nothwendig erfolgt.

## Beweis.

Denn Gott kann (nach dem 1ſten Satz dieſes Th.) Unendliches auf unendliche Weiſen denken, oder (welches eben ſo viel iſt, nach dem 16ten Satze des 1ſten Th.) von ſeinem Weſen und von allem, was aus demſelben nothwendig folgt, ſich einen Begriff machen. Nun iſt aber alles, was in Gottes Macht ſtehet, nothwendig; (nach dem 35ſten Satz des 1ſten Th.) alſo hat er auch nothwendig einen ſolchen Begriff, und dieſer iſt (nach dem 15ten Satze des 1ſten Th.) nur allein in ihm.

## Anmerkung.

Der gemeine Mann verſteht unter der Macht Gottes den freien Willen und das Recht deſſelben auf alle exiſtirende Dinge, welche um deswillen auch gemeiniglich für zufällig gehalten werden. Denn, ſagt man, Gott hat die Macht, alles zu zerſtöhren und wieder zu vernichten. Auch vergleicht man oft die Macht Gottes mit der Gewalt der Könige. Dieſes alles habe ich aber in dem 1ſten und 2ten Coroll. zum 23ſten Satze des 1ſten Theils widerlegt, und in dem 16ten Satze deſſelben Theils gezeigt, daß Gott nach eben der Nothwendigkeit handle, nach welcher er ſich ſelbſt erkennet, d. i. eben ſo, wie aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur (nach der übereinſtimmigen Meynung aller) folgt, daß ſich Gott

ſelbſt

ſelbſt erkennet, folgt auch aus eben dieſer Nothwendigkeit, daß er Unendliches auf unendliche Weiſen thue. Hernach habe ich in dem 34ſten Satze des 1ſten Th. gezeigt, daß die Macht Gottes nichts anders als ſein Weſen ſelbſt ſey. Es iſt uns alſo eben ſo unmöglich, uns vorzuſtellen, daß Gott nichts thue, als es uns unmöglich iſt, zu denken, daß er nicht exiſtire. Wenn es mir ferner vergönnet wäre, dieſe Sache weiter zu verfolgen, ſo könnte ich zeigen, daß jene Macht, die der gemeine Mann Gott andichtet, nicht nur eine blos menſchliche ſey, (woraus erhellet, daß man ſich Gott als einen Menſchen vorſtelle) ſondern daß dieſe Macht ſogar ein Unvermögen, eine Ohnmacht mit ſich führe. Ich mag mich aber über eine und dieſelbe Sache nicht ſo vielmal einlaſſen; ſondern erſuche nur den Leſer inſtändig, das, was im erſten Theile von dem 16ten Satze an bis ans Ende über dieſen Gegenſtand geſagt worden iſt, in genaue Ueberlegung zu ziehen. Denn man wird meinen Sinn nicht richtig faſſen, wenn man ſich nicht ſehr hütet, die Macht Gottes mit der menſchlichen Macht oder dem Rechte der Könige zu verwechſeln.

Der Beweis dieſes dritten Satzes ſteht und fällt mit dem erſten Satze dieſes Theils, weshalb ich hier blos auf meine Anmerkung zu demſelben zu verweiſen brauche. Nur als nothwendiges Poſtulat der praktiſchen Vernunft ſind wir genöthiget, das Daſeyn eines höchſten Weſens und mit dieſem zugleich die Eigenſchaften eines unendlichen Verſtandes und einer unendlichen Vernunft und Heiligkeit, nebſt allem, was aus dieſen Eigenſchaften noth-

wen-

wendig folgt mithin auch eine Erkenntniß ſeiner ſelbſt, oder, wie ſich Spinozá ausdrückt, einen Begriff in ihm von ſeinem eignen Weſen, und von allem, was er ſchaft und würkt, oder wovon er als Urſache betrachtet wird, anzunehmen. Gott, als würklich außer uns exiſtirendes Objekt, iſt für uns nicht erkennbar, er, ſein Weſen ſelbſt, iſt kein Gegenſtand unſerer Anſchauung; es giebt alſo nichts, kein ſinnliches Zeichen und Merkmal, wodurch er uns zu erkennen gäbe, daß in ihm ein Begriff ein Erkenntniß von ſeinem eigenen Weſen, und von dem, was aus demſelben nothwendig folgte, vorhanden ſey. Legt man den transſcendentalen Begriff von Gott, der eine bloße Idee iſt, zum Grunde, ſo berechtiget uns derſelbe nicht mehr von ihm zu fodern, als was er ſelbſt als Idee geben kann; was man aus ihm folgern und herleiten mag, muß die Natur deſſelben, als welche das Ideale ausmacht, ebenfalls an ſich behalten; man kann es nicht aus der Vernunft heraus und als etwas, das auſſer uns würklich und objektiv da wäre, hinſetzen; das, was blos denkbar iſt, kann dadurch, daß es denkbar iſt, noch keine objektive Exiſtenz erhalten. Was übrigens in dem Beweiſe des Verfaſſers ſo wie in dem Schol. dazu von der Macht Gottes geſagt wird, iſt bereits in dem erſten Theile in meinen Anmerkungen zu den von ihm hier allegierten Stellen, zur Genüge geprüft worden, wohin alſo auch ich verweiſe.

## Vierter Satz.

**Der Begriff Gottes, aus welchem Unendliches auf unendliche Weiſen folgt, kann nur ein einziger ſeyn.**

Beweis.

## Beweis.

Ein unendlicher Verſtand begreift nichts als die Attribute und Affectionen Gottes (nach dem 30ſten Satze des 1ſten Th.) Nun iſt Gott nur ein einziger (nach dem 1ſten Coroll. zum 14ten Satz des 1ſten Th.) Alſo kann der Begriff Gottes, aus welchem Unendliches auf unendliche Weiſe folget, nur ein einziger ſeyn.

Der Sinn des obigen Satzes iſt nach populärer Vorſtellungsart kein anderer, als: der Begriff Gottes von ſeinem unendlichen Weſen ſchließt ſchlechterdings alle andere Begriffe von irgend andern unendlichen Weſen aus, er erſchöpft ſich durch ſich ſelbſt, auſſer ihm, in Gott, iſt weiter kein Begriff von einem Gotte möglich. So, wie es nur ein höchſtes vollkommenſtes unendliches Weſen giebt und gedacht werden kann, ſo kann auch nur ein einziger Begriff von einem ſolchen höchſten Weſen in demſelben ſelbſt ſeyn und gedacht werden. Zur Prüfung und Beurtheilung dieſes Satzes ſind die Data bereits in den Anmerkungen zu den vorigen Sätzen dieſes Theils und zum 14ten u. 30ſten Satze des 1ſten Theils gegeben worden, worauf ich mich alſo beziehe.

## Fünfter Satz.

Gott iſt die Urſach des formalen Weſens der Begriffe, aber nur in wiefern er als ein denkendes Weſen betrachtet wird, nicht aber in wiefern man ihn unter einem andern Attribute denkt. Das heißt: die Begriffe von den Attributen Gottes ſowohl als von den einzelnen Dingen, haben nicht die begriffenen oder vor-

geſtellten Dinge zur würkenden Urſache, ſondern Gott ſelbſt, in wiefern er ein denkendes Weſen iſt.

### Beweis.

Dieſer Satz erhellet zwar aus dem vorhergehenden 3ten Satze. Denn dort ſchloßen wir, Gott könne den Begriff von ſeinem Weſen und von allem, was aus demſelben nothwendig folge, blos in ſofern formiren, als er ein denkendes Weſen, nicht aber in ſofern, als er der Gegenſtand ſeines Begriffs ſey. Folglich iſt Gott, in wiefern er ein denkendes Weſen iſt, die Urſache des formalen Weſens der Begriffe. Man kann aber den Beweis dieſes Satzes noch auf folgende Art führen. Das formale Weſen der Begriffe iſt eine Art und Weiſe zu denken, (wie für ſich erhellet) d. i. (nach dem Corol. des 25. Satzes im 1ſten Th.) eine Art und Weiſe, welche die Natur Gottes, als eines denkenden Weſens, auf gewiſſe Weiſe ausdrückt; ſie ſchließet alſo (nach dem 10ten Satze im 1ſten Th.) den Begriff von keinem andern Attribute Gottes in ſich, und iſt folglich auch (vermöge des 4ten Grundſatzes des 1ſten Th.) die Würkung keines andern Attributs, als des Denkens. Mithin iſt Gott nur in ſofern die Urſache des formalen Weſens der Begriffe, in wiefern er ein denkendes Weſen iſt.

Unter dem **formalen** Weſen der Begriffe kann hier nichts anders verſtanden werden, als die **bloße Vorſtellung**, in wiefern ſie zwar einem ſinnlichen Gegenſtande entſpricht aber ganz abgeſondert von demſelben und für

für ſich betrachtet wird. Nach Spinoza haben die Vorſtellungen nur ein formales Seyn, zu dem alſo auch das mit gehört, was wir den Stoff oder das Materiale der Vorſtellungen, dem ein Gegebenes in der Anſchauung entſpricht, nennen. Ihm ſteht das formale Seyn der Vorſtellungen nicht dem Materialen in der Vorſtellung, ſondern nur dem Materialen der Anſchauung, den Erſcheinungen ſelbſt entgegen. Die Vorſtellungen von den Dingen ſind dem Spinoza ſo gut einzelne Dinge als die Objeckte der Anſchauungen, und beyde haben ihre eigene und von einander unabhängige Ordnung und Cauſalverbindung, dergeſtalt, daß keine von beyden die Urſache der andern werden kann, jede bezieht ſich auf eine beſondere göttliche Eigenſchaft. Man ſieht aber leicht, daß hier der Fehler in dem überſehenen Unterſchiede zwiſchen der Form und der Materie oder dem Stoff in der Vorſtellung ſelbſt, liege; welcher letztere nicht etwas a priori und vor aller Erfahrung für ſich ſelbſt im Gemüthe vorhandenes ſeyn kann; ſondern ein Etwas, dem ein Gegenſtand in der Anſchauung correſpondiren und das unſerer Sinnlichkeit gegeben ſeyn muß. Die ſinnlichen Vorſtellungen können wir alſo auf keine Weiſe den Erſcheinungen ſo entgegen ſtellen, daß beyde einander wechſelſeitig ausſchlieſſen, daß beyde blos und für ſich betrachtet als einzelne Dinge von einander unabhängig exiſtiren könnten, ohne daß eines des andern bedürfte; vielmehr kann es ſchlechterdings keine ſinnlichen Vorſtellungen und Begriffe geben, wenn nicht dabey Erſcheinungen und ihre Anſchauung vorausgeſetzt werden, und die Erſcheinungen würden in Rückſicht auf unſere Erkenntniß ohne die in unſerm Gemüthe a priori beſtimmten Formen der Sinnlichkeit und des Verſtandes, ſo gut als nicht vorhanden ſeyn.

Auf eine andere Art weiß ich mir das Eſſe formale idearum des Spinoza nicht zu erklären, als daß ich

es dem Materiellen, den Erſcheinungen ſelbſt, entgegen ſetze; und ob er gleich dieſen Unterſchied nirgend in ſeinen Werken macht, ſo erklärt er doch auch eben ſo wenig, was er unter dem eſſe formale idearum verſtanden wiſſen wolle.

In der That wäre Spinoza auf einem ſehr guten Wege zur Erforſchung der Geſetze des Verſtandes geweſen, wenn er nicht ſo feſt und unbeweglich auf ſeinem eſſe formale allein mit ſeinen Gedanken gehaftet und ſich auch um das ihm entgegenſtehende eſſe materiale idearum, das ihm ſo nahe lag, bekümmert hätte; weil er dann eingeſehen haben würde, daß in allen unſern Vorſtellungen neben der Form auch ein Stoff der Vorſtellung ſeyn müſſe, der von dem Gegenſtande ſelbſt oder dem objektiven Stoffe im Bewußtſeyn verſchieden ſey. So aber hielt der Gedanke, daß die Idee von einer einzelnen Sache und dieſe einzelne Sache ganz daſſelbe, daß der Begriff oder die Vorſtellung von einem Körper und der Körper, die Vorſtellung von einem Zirkel und der Zirkel ſelbſt ganz einerley ſey, ſo feſt an ihm, daß es ihm unmöglich war, ſich von ihm loszureiſſen. Oder hat er dieſen Unterſchied zwiſchen Form und Materie der Vorſtellungen vielleicht mit Vorbedacht umgangen und wiſſentlich zurückgehalten, weil er etwa merkte, daß ſie für die von ihm behauptete Objektivität ſeiner transſcendenten Ideen von Gott und ſeinen Eigenſchaften und alſo auch für die Behauptung in dem gegenwärtigen Satz, daß die formalen Begriffe von den Attributen Gottes mithin auch der formale Begriff von dem Attribute der Ausdehnung nicht den vorgeſtellten Gegenſtand, nehmlich die Ausdehnung, ſondern, Gott ſelbſt als denkendes Weſen zur Urſach habe, zerſtörend wäre? Denn ſobald er zugab, daß das Materiale in den Vorſtellungen einem Materiale in den Erſcheinungen entſprechen müſſe, wenn ein

ein würkliches Erkenntniß zu Stande kommen ſollte, ſo würde er auch, da es ihm nicht möglich war zu leugnen, daß ihm keines von beyden göttlichen Attributen in der Erfahrung und auſſer ſeiner Vorſtellung gegeben ſey, haben bekennen müſſen, daß das, was er an ihnen für objektiv hielt, nur ſubjektiv in ihm ſelbſt als Idee vorhanden wäre, daß ſeiner Idee von dem göttlichen Denken und der göttlichen Ausdehnung nirgend in der Erfahrung ein Subjekt, dem ſie beyde als Prädikate zukämen, entſpräche, und daß der Begriff von dem göttlichen Denken ſowohl als von der göttlichen Ausdehnung ſchlechterdings alles Materialen in der Vorſtellung beraubt, mithin blos a priori als Idee in unſerer Vernunft vorhanden ſey.

Den Beweis des Satzes: daß Gott als denkendes Weſen die Urſach von dem formalen Weſen der Begriffe ſey, muß man nach dem, was zum vorhergehenden dritten Satze, ſo wie zum Corol. des 25ſten Satzes ingleichen zum 10ten Satze und 4ten Grundſatze des 1ſten Theils angemerkt worden iſt, prüfen und beurtheilen.

## Sechſter Satz.

Die Weiſen oder Modifikationen eines jeden Attributs haben Gott zur Urſache, aber nur in ſofern, als man ſich ihn unter dem Attribute, zu welchem die Modifikationen gehören, denkt, nicht aber in ſofern, als man ihn unter einem andern Attribute ſich vorſtellt.

### Beweis.

Denn ein jedes Attribut läßt ſich ſchon für ſich ſelbſt denken, ohne daß ein anderes dazu nöthig wäre, (nach

dem 10ten Satze des 1ſten Th.) Mithin ſchließen auch die Modifikationen eines jeden Attributs den Begriff blos ihres Attributs, und ſonſt keines andern, in ſich; folglich haben ſie auch (nach dem 4ten Grundſatz Th. 1.) Gott nur in ſofern zur Urſache, in wiefern er blos unter dieſem Attribut, zu welchem die Modifikationen gehören, nicht aber in wiefern er unter irgend einem andern Attribute betrachtet wird.

## Corollarium.

Hieraus folgt, daß das formale Weſen der Dinge, welche keine Weiſen oder Modifikationen des Denkens ſind, nicht deswegen aus der göttlichen Natur fließt, weil Gott die Dinge vorher edacht hat; ſondern die gedachten oder vorgeſtellten Dinge folgen auf eben die Art und mit eben der Nothwendigkeit aus ihren Attributen, und werden daraus hergeleitet, wie ich gezeigt habe, daß die Begriffe aus dem Attribute des Denkens flieſſen.

Da die Sätze nicht gelten, auf welche ſich der Beweis des Verfaſſers ſtützt, wie ich an ihrem Orte hinreichend dargethan habe, ſo fällt auch zugleich mit ihnen der gegenwärtige Beweis über den Haufen.

Das formale Weſen der Dinge im Corol. iſt nichts mehr und nichts weniger als was wir unter dem Dinge an ſich verſtehen, das transſcendentale Subjekt der Erſcheinungen, das ſich nur denken, aber nicht anſchauen, und folglich auch nicht erkennen läßt. Wir ſind uns des objektiven Daſeyns ſolcher Dinge an ſich nicht,

nicht, wohl aber nur ihrer als Idee in unſerm Vorſtellungsvermögen bewußt. Wir bedienen uns dieſer Idee blos, um das Mannichfaltige in den Erſcheinungen zu einer Einheit im Bewußtſeyn zu bringen. Da alſo in Anſehung ihrer kein Erkenntniß, kein Wiſſen ſtatt findet, aus dem bloßen Begriffe der Dinge an ſich aber noch kein Daſeyn derſelben auſſer unſerer Vorſtellung nothwendig folgt, wir auch, falls man ihnen auch ein objektives Daſeyn zugeſtände, gleichwohl nicht wiſſen können, ob ihnen die Prädikate der Dinge als Erſcheinungen zukommen; ſo läßt ſich auch auf keine Weiſe ausmachen, ob ſie Weiſen oder Modifikationen des göttlichen Denkens oder der göttlichen Ausdehnung oder ſonſt einer Eigenſchaft des göttlichen Weſens ſind; eher müßten wir ſie, da wir ihrer nur als ſubjektiver Vorſtellungen bewußt ſind, für Modifikationen des göttlichen Denkens halten, wenn ſich anders überhaupt, wie es doch, wie wir mehrmal geſehen haben, der Fall nicht iſt, die Beſchaffenheit der einzelnen Dinge, (wie ſie Spinoza nennt) als Modifikationen der göttlichen Eigenſchaften, überzeugend beweißen ließe.

## Siebenter Satz.

Die Ordnung und der Zuſammenhang der Begriffe iſt eben ſo beſchaffen, wie die Ordnung und der Zuſammenhang der Dinge.

### Beweis.

Dieſer Satz erhellet aus dem 4ten Grundſ. des 1ſten Th. Denn der Begriff einer jeden Würkung, hängt von der Erkenntniß ihrer Urſache, deren Folge ſie iſt, ab.

## Corollarium.

Hieraus folgt, daß die Denkkraft Gottes ſeiner würkſamen Thätigkeitskraft gleich ſey. D. i. Alles was aus der unendlichen Natur Gottes formaliter folgt, das folgt auch aus dem Begriffe Gottes in eben der Ordnung und in eben dem Zuſammenhange objektiv in Gott.

## Scholium.

Ehe ich weiter gehe, muß ich etwas, wovon ich ſchon oben gehandelt habe, wieder in Erinnerung bringen, nemlich; (a) alles was von einem unendlichen Verſtande, als ein ſolches, das das Weſen einer Subſtanz ausmacht, gedacht werden kann, gehöret zu dieſer einzigen Subſtanz; folglich iſt auch die denkende und die ausgedehnte Subſtanz nur eine und dieſelbe Subſtanz, nur daß man ſie bald unter dieſem, bald unter jenem Attribute ſich vorſtellt. (b) Eben ſo iſt auch der Modus der Ausdehnung und der Begriff von dieſem Modus eine und dieſelbe Sache, und nur auf zweyerley Weiſe ausgedrückt. Dieſes ſcheinen ſchon einige Juden geahndet zu haben, welche behaupten, daß Gott, der Verſtand Gottes, und die von ihm erkannten Dinge eins und daſſelbe wären. So iſt z. B. ein würklich vorhandener Zirkel und der Begriff dieſes Zirkels, der auch in Gott iſt, eine und dieſelbe Sache, die nur durch verſchiedene Attribute ausgedruckt wird. (c) Wir mögen uns nun die Natur entweder unter dem Attribut der Ausdehnung oder des Denkens, oder ſonſt einem andern vorſtellen, ſo werden wir

immer

immer eine und dieſelbe Ordnung, oder eine und dieſelbe Verknüpfung der Urſachen antreffen, d. i. wir werden finden, daß immer nur Dinge, die einer und derſelben Eigenſchaft entſprechen, auf einander folgen. Ich habe auch aus keiner andern Urſache geſagt, daß Gott nur als denkendes Weſen die Urſach des Begriffes z. B. eines Zirkels und nur als ausgedehntes Weſen die Urſach des Zirkels ſelbſt ſey, als weil das formale Weſen des Begriffs des Zirkels nur durch eine andere Weiſe zu denken, als ſeiner nächſten Urſache, dieſe wieder durch eine andere und ſo ins unendliche fort, vorgeſtellt werden kann; dergeſtalt, daß, ſo lange man die Dinge als Modifikationen des Denkens betrachtet, man auch die Ordnung der ganzen Natur oder die Verknüpfung der Urſachen blos durch das Attribut des Denkens, hingegen wenn man die Dinge als Modifikationen der Ausdehnung anſieht, auch die Ordnung der Natur blos durch das Attribut der Ausdehnung erklären muß. Und ſo iſt es auch in Anſehung der übrigen Attribute beſchaffen. Daher iſt Gott, in wiefern er aus unendlichen Attributen beſtehet, in der That die Urſach der Dinge, wie ſie an ſich ſind; ich kann aber dieſe Sache hier nicht deutlicher aus einander ſetzen.

Der Sinn dieſes ſiebenten Satzes kann nicht zweifelhaft bleiben, ſobald man den Beweis deſſelben und die Anwendung, die der Verfaſſer an verſchiedenen Stellen von ihm macht, in Erwägung zieht. So wie nach Spinoza ein einzelnes Ding oder eine Modifikation als Würkung von einem andern einzelnen Dinge oder einer

 andern

andern Modifikation als Urſach abhängt, ſo hängt auch der Begriff einer Würkung von dem Begriffe oder der Erkenntniß der Urſach ab. Oder ſo wie, nach ihm, ein gewiſſes einzelnes Ding oder eine gewiſſe Modifikation der göttlichen Eigenſchaft der Ausdehnung die Urſach eines andern einzelnen Dinges oder einer andern Modifikation der göttlichen Eigenſchaft der Ausdehnung als Würkung iſt, ſo iſt auch ein Begriff von einer beſtimmten Sache oder von einer beſtimmten Modifikation der göttlichen Eigenſchaft des Denkens die Urſach von einem andern Begriffe, oder einer andern Modifikation der göttlichen Eigenſchaft des Denkens, als Würkung. Der Sinn des obigen Satzes iſt demnach dieſer: ſo wie ſich die Modifikationen der göttlichen Eigenſchaft der Ausdehnung zu einander nach dem Geſetz der Cauſſalität verhalten, ſo verhalten ſich auch die Modifikationen der göttlichen Eigenſchaft des Denkens zu einander, ja auch die Begriffe in Gott ſelbſt. Wie ſich die ſinnlichen Gegenſtände zu einander verhalten, ſo verhalten ſich auch die Vorſtellungen und Begriffe zu einander, dergeſtalt, daß weder ein ſinnliches körperliches Objekt in die Ordnung der Vorſtellungen und Begriffe, noch ein Begriff in die Reihe der körperlichen Dinge zur Bewürkung eines Cauſſalverhältniſſes treten kann, und daß diejenigen Dinge, welche Modifikationen der göttlichen Eigenſchaft des Denkens ſind, ſo wenig mit Dingen, die Modifikationen der göttlichen Eigenſchaft der Ausdehnung ſind, als umgewandt dieſe mit jenen, zu einem Verhältniß der Cauſſalität gelangen können; jede göttliche Eigenſchaft auch ihr eigenes Reich von Modifikationen behauptet, dergeſtalt, daß das, was zur Ausdehnung als ihrem Urgrunde gehöret, in alle Ewigkeit nicht die Würkung des göttlichen Denkens, und das, wovon das göttliche Denken die Urſach iſt, nie die Würkung der göttlichen Ausdehnung werden kann.

Ehe ich weiter gehe, muß ich bemerken, daß dieſes Räſonnement mit den Grundſätzen und dem Syſteme des Spinoza ganz conſequent ſey. Denn nach ihm beſteht das All nur aus der einzigen höchſten Subſtanz und aus den Modifikationen ihrer Eigenſchaften, deren Arten entweder Begriffe (Vorſtellungen überhaupt) ſind, welche der Eigenſchaft des göttlichen Denkens, oder Körper, welche der Eigenſchaft der göttlichen Ausdehnung entſprechen; nur das göttliche Denken iſt die Urſache der Begriffe, mit völligem Ausſchluß der Körper, und nur die göttliche Ausdehnung die Urquelle der Körper, mit Ausſchluß der Begriffe. Auſſerdem ſind ihm auch die Modifikationen der göttlichen Eigenſchaften oder ſeine ſogenannten einzelnen Dinge und die Begriffe von denſelben ganz eines und daſſelbe, was folglich von den einzelnen Dingen gilt, muß auch von den Begriffen derſelben gelten, mithin muß auch die Ordnung und Verbindung, die unter jenen angetroffen wird, nicht minder unter dieſen vorhanden ſeyn.

Nach alle dieſem iſt nun die Frage: iſt denn auch würklich das Cauſalverhältniß, die urſachliche Verbindung, die zwiſchen zwey oder mehrern ſinnlichen Gegenſtänden obwaltet, und eben dieſes Verhältniß oder dieſe Verbindung, die zwiſchen den Vorſtellungen und Begriffen von denſelben Gegenſtänden ſtatt findet, einerley? kann man ſagen: wie ſich zwey Gegenſtände in der Anſchauung als Urſach und Würkung zu einander verhalten, ſo verhalten ſich auch die Vorſtellungen von dieſen Gegenſtänden als Urſach und Würkung? Und hier fällt ſogleich in die Augen, daß zwiſchen den ſinnlichen Gegenſtänden ſelbſt ohne Rückſicht auf unſer Vorſtellungs- und Erkenntnißvermögen kein ſolches Verhältniß, keine ſolche Verbindung ſtatt finden könne. Nur in ſofern iſt eine Cauſalverbindung vorhanden, als ich ſie mir vorſtelle, denke,

denke. Denn die Cauſſalität oder Urſachlichkeit, das Urſachwerden, oder Urſachſeyn iſt keine Eigenſchaft, die an den Dingen haftete und anſchaulich wäre, denn ſonſt müßte ſie ſich ſchon aus dem Begriffe eines jeden Dinges ergeben und in ihm liegen, das Gewürkte müßte ſchon an dem Dinge ſelbſt erkennbar ſeyn, welches doch nicht iſt; ſondern ſie iſt ein a priori in uns vorhandener Verſtandesbegriff, der mich in den Stand ſetzt, zwey oder mehrere Dinge vermittelſt des transſcendentalen Schemas der Zeit, ohne welches keine Verbindung reiner Verſtandesbegriffe mit Anſchauungen möglich iſt, in der Vorſtellung ſo zu verbinden, daß ich das eine als die Urſache, und das andere als die Würkung von jenem mir vorſtelle und erkenne. Hieraus erhellet alſo, daß zwiſchen ſinnlichen Gegenſtänden als ſolchen, und in wieſern ſie nicht vorgeſtellt werden, kein Cauſſalverhältniß objektiv obwalte, ſondern daß, ſobald von einem ſolchen Verhältniß die Rede iſt, ſolches blos die Vorſtellungen von dieſen Gegenſtänden angehe; und daß Spinoza irre, wenn er behauptet, daß beyde, die Cauſſalverknüpfung der Dinge ſelbſt und die Cauſſalverknüpfung der Begriffe oder Vorſtellungen von denſelben Gegenſtänden unter ſich, immer parallel laufen.

Da nun, um zu erkennen, daß ſich zwey Dinge wie Urſach und Würkung verhalten, erfordert wird, 1) daß dieſe Dinge ſinnlich gegeben und vorſtellbar, und 2) daß die Vorſtellungen von ihnen in meinem Gemüthe vorhanden ſind; ingleichen 3) der Begriff der Urſach, dem als bloßer Form des Verſtandes kein ſinnlicher Gegenſtand entſpricht, durch das transſcendentale Schema aller Verſtandesbegriffe, die Zeit, mit der Vorſtellung der ſinnlichen Objekte verbunden werden muß; ſo folgt von ſelbſt, daß die Cauſſalität zwiſchen Gegenſtänden einer überſinnlichen Welt und zwiſchen dieſen und Gegenſtän-

den der ſinnlichen Welt gar nicht erkennbar, kein Objekt unſerer Erkenntniß ſey. Denn im erſten Falle iſt mir gar kein Gegenſtand ſinnlich gegeben, und die Vorſtellungen in mir ſind bloße Ideen, oder Geſchöpfe der Phantaſie, und die Cauſſalverbindung blos ideal, nur gedacht oder erdichtet, aber nicht erkannt, und die Verbindung zwiſchen zwey ſolchen Weſen nicht objektiv und real, ſondern nur ſubjektiv und formal. Im zweyten Falle, wo ein überſinnlicher Gegenſtand mit Gegenſtänden der Sinnenwelt in urſachliche Verbindung gebracht wird, z. B. Gott und Menſch oder die Erſcheinungen in der Natur überhaupt, fehlt wenigſtens ein anſchauliches Glied in der Verbindung, und es wird blos eine Idee, ein Vernunftbegriff mit dem ſinnlichvorſtellbaren Dinge verknüpft. Das eine iſt ein würklich von meiner Perſönlichkeit abgeſonderter Gegenſtand, ich bin mir es vollkommen bewußt, daß das Vorgeſtellte in mir einer Erſcheinung auſſer mir und meiner Vorſtellung entſpricht, das andere hingegen eine Vorſtellung, die ich zwar auſſer mich in die Ferne hinzuverſetzen bemüht bin, die aber blos meinem Vorſtellungsvermögen oder meiner Einbildungskraft und alſo ſtets dem Boden anklebt, auf dem ſie entſtanden iſt, ein Bild, zu dem ich nirgend das Original finden kann. Da alſo eines Theils hier ein ſinnlich vorſtellbarer Gegenſtand fehlt, andern Theils auch keine Handlung ſinnlich wahrgenommen wird und werden kann, durch die ſich ein überſinnlicher extramundaner Gegenſtand als Urſach ſinnlicher Erſcheinungen, als ihrer Würkungen offenbaren kann, man es auch den ſinnlichen Mitteln, deren ſich das überſinnliche Weſen hierzu etwas bedienen möchte, nicht anzuſehen vermag, ob ſie von einer unſichtbaren Hand herbeygeführt und geleitet werden; ſo bleibt doch, wenn man auch die Möglichkeit einer Cauſſalverknüpfung zwiſchen ſolchen ungleichartigen Weſen ſo wie auch die Nothwendigkeit derſelben als Poſtulat der

prakti=

praktiſchen Vernunft einräumt, indem man die Unmöglichkeit davon darzuthun nicht im Stande iſt, ſo viel gewiß, daß ſolche nicht erkennbar und kein Gegenſtand unſeres Wiſſens ſey.

Hieraus erhellet auch zugleich, wie gewaltſam das Verfahren iſt, wenn man die Cauſſalverbindung ſinnlicher Gegenſtände, wie ſie in dem Erkenntnißvermögen ſinnlich verſtändiger Weſen zu Stande gebracht wird, zum Maasſtabe einer Cauſalverbindung einer überſinnlichen Natur und insbeſondere der Gottheit macht, und zugleich auch die Unſtatthaftigkeit der Folgerung in dem Corollario zu dieſem Satze des Spinoza. Weil die Begriffe, iſt ſeine Meinung, in einer eben ſolchen Cauſalverbindung unter ſich ſtehen, wie die Dinge unter ſich, aber eben ſo viel Begriffe von Dingen gedacht werden können, als es Dinge giebt, ſo iſt auch die Denkkraft in Gott, welche die Begriffe von allen Dingen in ſich begreift, ſeiner würkſamen Kraft zu handeln, oder ſeiner Schaffungskraft, als der Quelle aller erſchaffenen Dinge gleich; oder, alles was aus der unendlichen Natur Gottes formaliter, als Begriff folgt, das folgt auch aus dem Begriff Gottes, in wie fern er nemlich als ausgedehntes Weſen betrachtet wird, objektiv, als würklicher Gegenſtand, als Ding in Gott, und zwar in eben der Ordnung und Zuſammenhange; mit einem Worte, in Gott iſt kein Begriff, dem nicht zugleich ein Ding entſpräche, beyde ſeine Denkkraft und ſeine Schöpferkraft gehen gleichſam ewig in gleichem Schritte; und in eben der Verbindung, in welcher die Dinge in ihm ſtehen, ſtehen auch die Begriffe von denſelben in ihm.

Es läßt ſich aber, wie geſagt, von der Art, wie wir uns die Dinge in der Natur als urſachlich verknüpft vorſtellen, nicht auf die Art ſchlieſſen, wie Gott

ſich ein ſolches Verhältniß denken mag. Wir kennen dieſes höchſte Weſen gar nicht, und es iſt uns ſchlechterdings eben ſo unmöglich, uns von ſeinem Denken einen Begriff zu machen, als es uns unmöglich iſt, den höchſten Verſtand und die höchſte Vernunft der Sinnlichkeit zu unterwerfen, die nur für uns eine nothwendige Bedingung zur Bewürkung einer Erkenntniß, und mithin auch der der Verhältniſſe der Dinge unter einander, iſt. Da wir hiernächſt auch ausgemacht haben, daß den Dingen ſelbſt, als ſolchen, und ohne an die Vorſtellungen von denſelben zu denken, kein Verhältniß, und ſo auch insonderheit das Verhältniß der Cauſſalität, objektiv als ſinnlich vorſtellbare Eigenſchaft zukomme, ſo kann auch, wenn man auch einmal annehmen wollte, daß ſich alles das, was aus der unendlichen Natur Gottes formaliter und objektiv oder materialiter folgt, eben ſo verhielte, wie die Begriffe und Dinge in der erſchaffenen Natur, zwiſchen Dingen in Gott, oder, wie ſich Spinoza ausdruckt, dem was in Gott objektiv folgt, in wiefern ſie nicht zugleich Vorſtellungen in ihm werden, kein Cauſſalverhältniß ſtatt finden; ſondern er würde hierzu genöthiget ſeyn, daſſelbe ebenfalls auf unſere oben beſchriebene Weiſe zu Stande zu bringen. Man ſieht aus dieſem Beyſpiele deutlich, welch einen Schweif von Galimathias und nicht zu entwirrenden Wirrwar das Verfahren nach ſich zieht, wenn man ſich mit den Geſetzen unſeres Verſtandes und unſerer Vernunft, die nur auf dieſe gegenwärtige Welt der Natur und Sitten anwendbar iſt, in die Regionen des Extramundanen verſteigt und ſich jene Welt von Ideen und dieſe Ideen ſelbſt als auſſer uns exiſtirend denkt, die doch nur in unſerm Denkvermögen ſelbſt ſind.

Was den von dem Verfaſſer geführten Beweis des Satzes betrift, der in dem vierten Grundſatz des erſten Theils beſteht, ſo habe ich bereits an ſeinem Orte

die Ungültigkeit deſſelben gezeigt, um welcher Beſchaffenheit willen er denn auch nicht als Grundlage zu Sätzen, als Theilen eines Syſtems, dienen kann. Ueberdies ſind auch Sätze oder Urtheile, in welchen den Subjekten Prädikate beygelegt werden, die ihnen nicht zukommen, dergleichen hier die den ſinnlichen Dingen ſelbſt mit Ausſchlieſſung unſerer Vorſtellung von ihnen, beygelegte Cauſſalität iſt, gar keines Beweißes fähig, denn es iſt bewieſen worden, daß Ordnung und Zuſammenhang, unter welchen nach dem Sinne des **Spinoza**, ein urſachliches Verhältniß zu verſtehen iſt, ein Geſetz involviren, d. i. die Vorſtellung einer allgemeinen Bedingung, nach welcher ein Mannichfaltiges gleichförmig geſetzt werden muß; ein ſolches Geſetz oder eine ſolche Vorſtellung einer allgemeinen Bedingung aber nicht den Objekten, die verknüpft werden ſollen, beygelegt werden könne ſondern ihnen von unſerer Vernunft ſelbſt mittelſt des Schemas der Zeit a priori oder durch Spontaneität ſuppeditiret werden müſſe.

Noch müſſen wir den Inhalt des Scholiums einer kurzen Prüfung unterwerfen. a) Von einer bloßen Idee, oder von etwas, das nach meinem vollen Bewußtſeyn blos als Idee in meinem Vorſtellungsvermögen vorhanden iſt, kann ich nichts prädiciren, was dieſer Idee nicht ebenfalls blos ſubjektiv zukäme; und von dem, was aus der Verbindung ſolcher Prädikate mit einem ſolchen Subjekte folgt, kann ebenfalls nur ein blos ſubjektives oder ideales Daſeyn behauptet werden. Nun iſt es aber unmöglich zu beweiſen, daß der unendliche Verſtand anders als Idee in der Vernunft exiſtire; folglich iſt auch das demſelben beygelegte Denken alles deſſen, was das Weſen einer unendlichen Subſtanz ausmacht, blos als ideales Prädikat deſſelben zu betrachten; und wenn man auch zugeben wollte, daß unſer Verſtand die Attribute des Den-

kens

kens und der Ausdehnung, als das Weſen der unendlichen Subſtanz ausmachend, und als zu oder in einer einzigen Subſtanz unzertrennlich verbunden, zu denken vermöge; ſo erhält doch dieſe Subſtanz mit ihren Attributen dadurch noch keine objektive Realität.

b) Was von der Identität der Modifikationen der Ausdehnung und der Begriffe von dieſen Modifikationen geſagt wird, läuft ſchnurſtracks der ganzen Einrichtung unſers Vorſtellungs- und Erkenntnißvermögens entgegen, nach welcher wir genöthiget ſind, ſo wie unſer eigenes Ich von ſeinen Vorſtellungen, alſo auch die Vorſtellungen ſelbſt von ihrem Stoffe und dieſen wieder von dem demſelben entſprechenden Gegenſtande im Bewußtſeyn zu unterſcheiden. Es gäbe demnach gar keine Vorſtellungen überhaupt, wenn nicht Gegenſtände vorhanden wären, die dem Vorſtellungsvermögen und insonderheit der in ihm vorhandenen Receptivität den Stoff dazu gäben, und folglich auch keine ſinnliche Vorſtellungen, wenn die Objekte, die durch ihren Eindruck auf die Receptivität den Stoff der Vorſtellungen hergeben, weiter nichts als Vorſtellungen d. i. etwas Subjektives in unſerem Vorſtellungsvermögen ſelbſt wären. Es gäbe auch keine Erkenntniß, da ſolches nur durch die Verbindung unſerer Begriffe a priori mit empiriſchen Gegenſtände, zu dem auch die der äuſſern Sinne mit gehören, bewürkt werden kann. Eines von beyden muß man zugeben; entweder ſind die Vorſtellungen von Gegenſtänden von den letztern, und die Gegenſtände von den Vorſtellungen von ihnen unterſchieden, oder es giebt weder Vorſtellungen von Gegenſtänden, noch Gegenſtände der Vorſtellungen; das letztere aber hebt alles menſchliche Denken auf und zerſtört es, oder vielmehr es behauptet etwas, dem durch die Behauptung ſelbſt widerſprochen wird. Bey dem von Spinoza von dem Cirkel hergenommenen Beyſpiele iſt die Sa-

che ſo auffallend nicht, da der Cirkel, ſo wie alle mathematiſchen Figuren, auch in der reinen Anſchauung a priori gegeben werden kann, obgleich der Cirkel, der auf dem Papiere ſteht, manche andre Beſtimmungen, z. B. von Seiten des Techniſchen und der Materie, womit er gezeichnet wurde, hat, durch welche er ſich von dem, der als Vorſtellung in unſerm Gemüthe a priori geſchrieben ſteht, hinlänglich unterſcheidet, und das Bewußtſeyn in uns ſelbſt zu laut ſpricht, als daß wir es in unſerer Gewalt haben ſollten beyde, den Cirkel, der uns äußerlich als ſinnlicher Gegenſtand, als Erſcheinung vorliegt, mit dem in der reinen Anſchauung befindlichen zu vermiſchen. Die Sache wird aber auffallender, wenn man Gegenſtände wählt, die nicht zugleich Anſchauungen a priori ſind, z. B. ſo würde einer, der ſehr hungrig wäre, den Unterſchied zwiſchen der würklichen Sache und der bloßen Vorſtellung von ihr gar deutlich und mit dem vollſten Bewußtſeyn ſpüren, wenn ich, ſtatt ihm die Speiſen, womit ich ihn ſättigen könnte, ſelbſt darzureichen, ihm den Küchenzettel oder eine Beſchreibung derſelben vorlegte, und ihm alſo davon eine Vorſtellung gäbe, um ſich daran erholen zu können.

c) Ueber dieſe Folgerung haben wir ſchon in dieſer Anmerkung das Nöthige zur Genüge erinnert, weshalb wir hier nicht weiter dabey zu verweilen brauchen. Nur in Anſehung des Schlußes dieſes Scholiums müſſen wir noch etwas beyfügen. Spinoza ſchließt nemlich: Gott, oder die unendliche Subſtanz beſteht aus unendlichen Eigenſchaften, der des Denkens, der Ausdehnung und noch mehrerer, die er aber nicht namentlich angiebt, alle zuſammengenommen machen ihr Weſen, und jede derſelben drückt dieſes Weſen aus. Die Dinge in der Natur aber ſind Weiſen dieſer göttlichen Eigenſchaften. Die Vorſtellungen ſind Weiſen der göttlichen Eigenſchaft

genſchaft des Denkens, die Körper oder einzelnen Dinge, Weiſen der göttlichen Ausdehnung, und wenn es noch mehrere Weiſen von anderer Art giebt, deren jedoch ebenfalls keine an irgend einer Stelle ſeiner Werke angegeben werden; ſo ſind es ſolche, denen andere göttliche Eigenſchaften entſprechen. Jede Gattung dieſer beſondern Weiſen hat nun unter ſich ſelbſt ihre eigne Ordnung und urſachliche Verknüpfung, dergeſtalt, daß wenn man ein einzelnes Ding als Weiſe der Ausdehnung betrachtet, die Beſtimmung ihrer urſachlichen Verknüpfung nicht aus der Gattung der Weiſen des göttlichen Denkens, oder ſonſt einer andern Gattung der Weiſen hergenommen werden darf; ſondern ſie muß mit andern Weiſen von ihrer eigenen Gattung urſachlich verknüpft werden. Alſo, folgert nun Spinoza, iſt Gott, inwiefern er aus unendlichen Eigenſchaften beſteht, die Urſache der Dinge, wie ſie an ſich ſind, welches er aber hier, wie er ſagt, nicht deutlicher aus einander ſetzen kann. — Unter dem Dinge, wie es an ſich iſt (res vt in ſe eſt), verſteht hier Spinoza nicht das Ding an ſich, das innere ausmachende Weſen der Dinge, das unanſchaubare Subſtrat der Erſcheinungen, wie es nach der Beſtimmung der kritiſchen Philoſophie verſtanden wird; dieſe Bedeutung ſcheinet er vielmehr durch den Ausdruck des Eſſe formale rerum zu bezeichnen. Er will mit jenem Ausdrucke weiter nichts ſagen, als Gott ſey die Urſache der Dinge, wie ſie entweder als Weiſen des Denkens oder als Weiſen der Ausdehnung oder als Weiſen irgend anderer göttlichen Eigenſchaften betrachtet würde. Gott iſt die Urſach aller Dinge, nach was immer für Weiſe man ſich die Dinge nur zu denken im Stande iſt, alle Dinge ſind Würkungen Gottes als Weiſen von beſtimmter Gattung, deren jede einer beſtimmten Eigenſchaft aus der unendlichen Zahl der Eigenſchaften Gottes, die ihre Urſach iſt, entſpricht. Daß er nur dieſes und weiter nichts hat

ſagen und unter dem Dinge an ſich nicht das transſcendentale Subſtrat hat verſtehn wollen, erhellet auch aus der Belehrung, die er dem Simon von Vries (in dem 27ſten Briefe ſeiner nachgelaſſenen Werke) auf deſſen Aeuſſerung, (im 26ſten Briefe) daß er nemlich den Unterſchied des Spinoza zwiſchen den Dingen, wie ſie an ſich ſind, und in wiefern ſie ſich auf etwas anders beziehen, wie der Verſtand, nicht begreifen könne, giebt ꝛc. ꝛc. Worauf ihm Spinoza unter andern antwortet: eine Definition erkläre ein Ding, wie es entweder an ſich auſſer dem Verſtande oder dem Vorſtellungsvermögen ſey, oder wie es von uns vorgeſtellet werde, oder werden könne. Ob er übrigens den Satz, daß Gott die Urſach aller Dinge, ohne Rückſicht auf ſie als beſondere Gattungen von Weiſen ausmachend, zu nehmen ſey, bewieſen habe, dies iſt eine andere Frage, die in dem erſten Theile dieſes Werks an mehrern Stellen bereits beantwortet worden.

## Achter Satz.

**Die Vorſtellungen der nicht exiſtirenden einzelnen Dinge oder Modifikationen müſſen in der unendlichen Vorſtellung Gottes eben ſo enthalten ſeyn, als die formalen Weſen der einzelnen Dinge oder Modifikationen in den Attributen Gottes enthalten ſind.**

### Beweis.

Dieſer Satz erhellet aus dem vorigen; deutlicher aber läßt er ſich aus der Anmerkung zu jenem Satze einſehen.

Corol.

## Corollarium.

Hieraus folgt, daß, ſo lange die einzelnen Dinge nicht anders exiſtiren, als in wiefern ſie in den Attributen Gottes enthalten ſind, auch ihr objektives Seyn oder die Vorſtellungen derſelben nur in ſofern exiſtiren, als die unendliche Vorſtellung Gottes exiſtirt; und wenn man den einzelnen Dingen ein nicht blos in den Attributen Gottes enthaltenes, ſondern auch würklich beharrendes Daſeyn zuſchreibt, ſo werden auch die Begriffe derſelben ein ſolches Daſeyn, das Beharrlichkeit genennet wird, involviren.

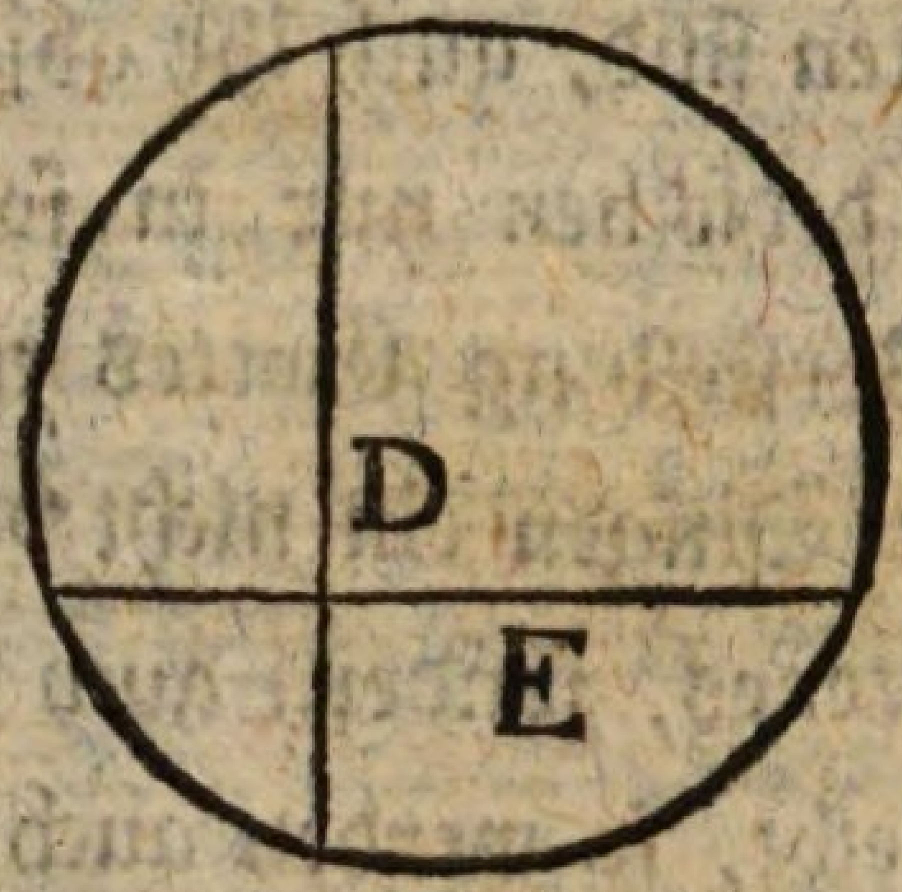
## Scholium.

Verlangt man zu mehrerer Erläuterung dieſer Sache ein Beyſpiel, ſo kann ich zwar keines geben, das den Gegenſtand, von welchem hier die Rede und der in ſeiner Art einzig iſt, vollkommen erklärte; doch will ich die Sache ſo gut es ſich thun läßt, zu erläutern ſuchen. Der Zirkel nemlich iſt ſo beſchaffen, daß die rechten Winkel aller geraden Linien, die ſich in demſelben durchſchneiden, an dem Punkt des Durchſchnitts einander gleich ſind. Es enthält alſo der Zirkel unendliche einander gleiche rechte Winkel: gleichwohl kann man von allen dieſen Winkeln nur in ſofern ſagen, daß ſie exiſtiren, als der Zirkel exiſtirt; auch von dem Begriffe eines jeden dieſer rechten Winkel kann man nur in ſofern ſagen, daß er exiſtire, als in wiefern er in dem Begriffe des Zirkels enthalten



iſt.

iſt. Man nehme für jetzt an, daß von allen dieſen unendlichen rechten Winkeln nur zwey, nehmlich E und D exiſtiren.




Alsbald exiſtiren ihre Begriffe nicht blos in ſofern als ſie lediglich in dem Begriffe des Cirkels enthalten ſind, ſondern auch in wiefern ſie die Exiſtenz dieſer rechten Winkel involviren; wodurch dann auch bewürkt wird, daß man ſie von den übrigen Begriffen der übrigen rechten Winkel unterſcheiden kann.

Der Verfaſſer ſcheint in dieſem Satze ſagen zu wollen, alle Vorſtellungen von durch die unendlichen Eigenſchaften Gottes nur immer möglichen einzelnen Dingen oder Modifikationen müſſen, ohngeachtet dieſe einzelnen Dinge oder Modifikationen ſelbſt nicht exiſtiren, dennoch in dem unendlichen Verſtande Gottes eben ſo enthalten ſeyn, wie die formalen Weſen der einzelnen würklich exiſtirenden Dinge in den Eigenſchaften Gottes enthalten ſind. Das formale Weſen der Vorſtellungen von würklich exiſtirenden Dingen iſt die bloße Vorſtellung, in wiefern ſie blos für ſich und ohne Rückſicht auf den Gegenſtand, der ihr in der Anſchauung entſpricht, ganz abgeſondert von demſelben betrachtet wird. Das formale Weſen der Dinge ſelbſt aber, als Gegenſtände

der

der äußern empiriſchen Anſchauung, iſt das tranſcendentale Subſtrat der Erſcheinungen, das Ding an ſich. Jenes beziehet ſich lediglich auf die göttliche Eigenſchaft des Denkens, und iſt ein Modus derſelben; dieſes hingegen auf die göttliche Eigenſchaft der Ausdehnung, deren Modus es iſt. So wie nun, meint Spinoza, das formale Weſen der Vorſtellungen von würklich exiſtirenden Dingen, und das formale Weſen der exiſtirenden Dinge ſelbſt, als Modi in den göttlichen Eigenſchaften des Denkens und der Ausdehnung enthalten wären, ſo müßten auch die Vorſtellungen von nicht exiſtirenden Modis, die Vorſtellungen von nicht exiſtirenden Vorſtellungen und ſinnlichen Gegenſtänden darin enthalten ſeyn. In Gott ſind Vorſtellungen von Vorſtellungen denkbar, die zwar dem menſchlichen Verſtande zu denken möglich wären, aber noch in keines Menſchen Gemüth exiſtirt haben und exiſtiren werden; in Gott ſind Vorſtellungen von ſinnlichen Gegenſtänden denkbar, die, da ſie noch nicht als ſolche exiſtirt haben und exiſtiren werden, auch noch in keines Menſchen Sinn gekommen ſind und kommen werden.

Wir müſſen dieſe ſonderbaren Dinge näher beleuchten. Was zuerſt die von Gott denkbaren Vorſtellungen von zwar menſchmöglichen aber doch ſolchen Vorſtellungen, die noch in keines Menſchen Gedanken gekommen ſind, und kommen werden, betrift; ſo läßt Spinoza keine andere Arten von menſchlichen Vorſtellungeu zu, als ſolche, denen würkliche in der Erfahrung gegebene Gegenſtände entſprechen. Denn nach dem Corol. des 7ten Satzes kann es nicht mehrere Vorſtellungen geben, als es Objekte derſelben gibt, da die Kraft zu denken in Gott ſo gros iſt als die hervorbringende thätige Kraft deſſelben. Ein ſolcher Gegenſtand iſt ihm z. B. die Subſtanz, denn ihm iſt die Vorſtellung davon im Gemüthe gegeben, er iſt ſich dieſer Vorſtellung bewußt; die menſchliche Seele

oder das Gemüth (mens) denn ihr Weſen beſteht ihm aus Vorſtellungen von einzelnen exiſtirenden Dingen; die Vorſtellungen in dem Gemüthe anderer, denn ſie können Gegenſtände ſeiner eigenen Vorſtellungen werden; ꝛc. ꝛc. alle auf eben die Weiſe wie die Körper und was nur auf unſere Sinnen Eindrücke zu machen fähig iſt, Gegenſtände unſerer Vorſtellungen ſind. Die Unterſuchung kann dieſem nach nur die Weiſen der Ausdehnung oder ſolche Gegenſtände betreffen, die unſern Sinnen unterworfen ſeyn können, und es iſt mithin die Frage: gibt es in dem unendlichen Verſtande Gottes Vorſtellungen von Weiſen ſeiner unendlichen Ausdehnung oder von ſinnlichen Gegenſtänden, die nicht exiſtiren, und läßt ſich das Daſeyn ſolcher Vorſtellungen in Gott erweiſen?

Hier dringt ſich uns nun ſogleich die Bemerkung auf, daß es einen Widerſpruch involvire, eine Modifikation der göttlichen Ausdehnung oder ein einzelnes den Sinnen unterworfenes Ding zu ſeyn und nicht zu exiſtiren, man mag nun dieſe Modifikation entweder als einen Gegenſtand des göttlichen oder des menſchlichen Vorſtellungsvermögens betrachten. In Rückſicht auf Gott muß dieſe Modifikation exiſtiren, denn die hervorbringende ſchaffende Kraft Gottes iſt ſeiner unendlichen Denkkraft gleich; erſtere würde aber der letzteren nachſtehen und ihr nicht gleich kommen, wenn ſich in Gottes Verſtand noch Modifikationen ſeiner Eigenſchaft der Ausdehnung denken lieſſen, die nicht exiſtirten; die Eigenſchaft des Denkens in ihm würde größer, mächtiger und von weiterm Umfange ſeyn als die Eigenſchaft der Ausdehnung, welches ungereimt wäre, da beyde Ausdehnung ſowohl als Denken in Gott unendlich ſeyn ſollen. In Rückſicht auf die Menſchen aber kann es zwar dergleichen Modifikationen geben, die noch nicht zu ihrer Wahrnehmung

mung und Erkenntniß gekommen ſind, man kann aber darum noch nicht ſagen, daß ſie nicht exiſtirten.

Ueberhaupt aber können wir unſere menſchliche Art zu denken nicht auf Gott anwenden, und ihm dieſelbe unterlegen; was er iſt und wie er denkt und würkt, iſt kein Gegenſtand unſers Wiſſens; wir können alſo auch nicht wiſſen und beweiſen, daß Vorſtellungen von nicht exiſtirenden Dingen in ihm enthalten ſind. Und ſo iſt es auch in Anſehung unſers Begriffs von dem Möglichen. Ob er auch ein Begriff in Gott ſey, dieß zu wiſſen, zu erkennen, iſt für uns ſchlechterdings nicht möglich, da unſer Wiſſen und Erkennen ſich blos auf Gegenſtände der äuſſern und innern Sinne einſchränkt, und ſich auf unſer Bewußtſeyn gründet, das blos auf unſer eigenes Jch, auf das Daſeyn unſerer Begriffe und Anſchauungen und der ihnen entſprechenden Erſcheinungen geht und ſolche Gegenſtände, die als auſſer unſerer Vorſtellung exiſtirend gedacht werden, dabey aber kein Gegenſtand unſerer empiriſchen Anſchauung ſind oder ſeyn können, nur ſubjektiv als Jdeen oder als Weſen des Verſtandes und der Einbildungskraft, keinesweges oder als würkliche auſſer ihm exiſtirende Objekte in dieſem unſerm Bewußtſeyn vorhanden ſind. Von Gott und ſeinen Eigenſchaften als in der äußern Erfahrung gegebenes Objekt, haben wir kein Bewußtſeyn, ſondern wir ſind uns ſeiner und ſeiner Eigenſchaften blos als Jdee, als etwas in uns ſelbſt entſtandenes bewußt; und wenn wir die Jdee von Gott als etwas objektiv Reelles anzuſchauen glauben, ſo iſt dieſes eine Täuſchung unſerer Einbildungskraft, der es ein leichtes iſt, uns die Art und Weiſe und den Ort des Urſprungs dieſer Jdee auf eine Zeit lang vergeſſen zu machen, und ſie gleichſam auſſer uns in den empiriſchen Raum zu verſetzen. Das Mögliche (nehmlich in realer, nicht in logiſcher Bedeutung, unter welcher letztern, wegen des innern Widerſpruchs zwiſchen Sub-

jekt und Prädikat, das Undenkbare verſtanden wird, von welchem aber ſelbſt bey Spinoza nicht die Rede ſeyn kann) iſt alſo blos für uns ein Begriff, und auch nur von einem ſehr eingeſchränkten Umfange; möglich iſt für uns nur, was ein Gegenſtand unſerer Sinnlichkeit und unſeres Verſtands ſeyn, was gedacht und angeſchaut werden kann. Nur über dieſe Art von Möglichkeit können wir urtheilen; ſo bald man weiß, daß der Begriff des Dinges, das man ſich denkt, den Bedingungen gemäs iſt, unter welchen allein daſſelbe als ein Gegenſtand der Erfahrung gedacht werden kann, bin ich auch zu urtheilen befugt, daß dieſes Ding möglich ſey. Ob Dinge an ſich, als ſolche, die nicht angeſchauet werden können, exiſtiren können, darüber kann man nicht urtheilen, da man nicht wiſſen kann, ob ſie als ſolche auch den Bedingungen der Erfahrung gemäs ſind. Dieſe Bedingungen ſind, Sinnlichkeit, um afficiert werden zu können, Verſtand, um zu verknüpfen und ein Objekt auf welchen Verſtand und Sinnlichkeit oder die unter einen Begriff gebrachte Anſchauung, bezogen werden kann. Nun ſtehen aber Dinge an ſich mit unſerer Sinnlichkeit gar nicht in Verbindung, es iſt nichts da, welches die Sinnlichkeit afficieren könnte, folglich fehlt ihnen eine Hauptbedingung, wodurch ſie Gegenſtände der Erfahrung werden könnten, es iſt alſo auch für uns nicht möglich, über ihre Möglichkeit oder Unmöglichkeit ein Urtheil zu fällen. Gott ſelbſt und die Eigenſchaften und Beſchaffenheiten ſeines Weſens, ſind ſolche Dinge, die unſere Sinnlichkeit nicht afficiren, und alſo nicht geſchickt, Gegenſtände der menſchlichen Erfahrung zu ſeyn; mithin können wir auch nicht darüber urtheilen, ob er ſich einen Begriff von der Möglichkeit machen, und ob er ſich blos mögliche Dinge vorſtellen könne. Wir haben ſchlechterdings keinen Grund anzunehmen, daß er nach eben den Geſetzen denke, urtheile, und ſchlieſe, wie wir.

Wollte

Wollte man auch den Sinn dieſes Satzes ſo beſtim̃men, daß die Vorſtellungen der nicht exiſtirenden Dinge in der unendlichen Vorſtellung Gottes, wie wir uns dieſelbe vorſtellen, enthalten ſey; ſo läugnen wir erſtlich, daß wir uns von einer unendlichen Vorſtellung oder einem unendlichen Verſtande Gottes eine Vorſtellung machen können, und zwar ſind wir deswegen ſolches zu verrichten nicht im Stande, weil unſer Verſtand ſelbſt nur an gewiſſe Grenzen und an beſtimmte Geſetze gebunden iſt, über welche hinaus aller Gebrauch unterſagt iſt, und das Vermögen und der Gebrauch des menſchlichen Verſtandes geht durch Wegnehmung ſeiner durch feſte Geſetze ihm beſtimmten und angewieſenen Grenzen eher verlohren, als daß man ſich denſelben als ins Unendliche erweitert denken könnte. Aber geſetzt auch zweytens, daß wir uns im Stande befinden uns ein Ideal eines ſolchen unendlichen Verſtandes zu denken, ſo würde daraus doch noch nicht folgen, daß ein ſolcher Verſtand auch würklich objektiv außer dieſer unſerer Vorſtellung exiſtire, und das, was wir als Folgen oder Würkungen der Vermögenheit dieſes unendlichen Verſtandes in unſerer Vorſtellung dächten, wie hier die Vorſtellungen der nicht exiſtirenden Dinge in dem gedachten unendlichen Verſtande Gottes, behielte immer die Beſchaffenheit des Gegenſtandes, nach welcher derſelbe blos ſubjektiv in uns als Idee exiſtirt und würkt, ſelbſt bey; auch ſie ſind idealiſch. Wenn der unendliche Verſtand, die unendlichen Attribute Gottes, bloße Ideale ſind, ſo muß auch das alles, was ſie enthalten ſollen, was durch ſie geſchehen und gewürkt werden ſoll, Ideal ſeyn. Und hiermit wäre denn auch zugleich der Inhalt des Corollarii beantwortet. Wir kennen die Dinge oder die Modifikationen der göttlichen Eigenſchaften, wie ſie Spinoza nennt, nicht anders als Erſcheinungen und können weder wiſſen ob und wie ſie ſonſt noch in den Attributen Gottes exiſtiren, noch

ob ihnen ein formales und objektives Seyn, auſſer der Erſcheinung gedacht, in der unendlichen Vorſtellung Gottes entſpreche.

Das in dem Scholium angeführte Beyſpiel erklärt Spinoza ſelbſt für ein ſolches, das den Gegenſtand nicht völlig erkläre. Allein es erklärt eigentlich die Sache gar nicht, eben darum weil ſie ſo beſchaffen iſt, daß ihr ſchlechterdings nichts in der Erfahrung analogiſch iſt. Es beziehet ſich blos und allein auf den oben angezeigten Begriff der realen empiriſchen Möglichkeit, über die der menſchliche Verſtand allein zu urtheilen fähig iſt. Alle die in einem Cirkel denkbaren rechten einander gleichen Winkel, die durch die Durchſchneidung gerader Linien möglich ſind, ſind Gegenſtände der Anſchauung, und zwar der reinen Anſchauung a priori; ich ſtelle ſie mir nicht blos durch Begriffe als möglich vor, ſondern ich kann ſie durch mein Denken ſelbſt zu Stande bringen, conſtruiren ohne daß ich nöthig hätte, ſie auf das Papier oder in den Sand zu zeichnen. Dieſes Verfahren findet aber bey dem Gegenſtande, den dieſes Beyſpiel erläutern ſoll, auf keine Weiſe ſtatt, und kann auch vermöge der Natur und Beſchaffenheit dieſes Gegenſtandes als Vernunftidee nicht ſtatt finden.

## Neunter Satz.

**Der Begriff eines einzelnen würklich vorhandenen Dinges hat Gott zur Urſache, nicht in wiefern dieſer unendlich iſt, ſondern in wiefern er durch einen andern Begriff eines würklich vorhandenen einzelnen Dinges afficirt gedacht**

dacht wird, von welchem Begriff Gott ebenfalls die Urſach iſt, in wiefern er durch einen dritten Begriff afficirt wird, und ſo ins Unendliche fort.

## Beweis.

Der Begriff eines einzelnen würklich vorhandenen Dinges, iſt eine beſondere Weiſe zu denken, die von allen übrigen Weiſen zu denken verſchieden iſt; (nach dem Coroll. und Schol. des vorhergehenden 8ten Satzes) dieſe Weiſe zu denken hat alſo (vermöge des 6ten Satzes) Gott nur in ſofern zur Urſach, als er ein denkendes Weſen iſt. Keinesweges aber (nach dem 28ſten Satz des 1ſten Th.) in wiefern er ein abſolut oder uneingeſchränkt denkendes Weſen iſt, ſondern in wiefern man ihn, durch eine andere Weiſe zu denken afficirt, betrachtet; und eben ſo iſt er auch die Urſach von dieſer Weiſe zu denken, in wiefern er durch eine andere afficirt iſt, und ſo ins Unendliche fort. Nun iſt aber die Ordnung und Verknüpfung der Begriffe (nach dem 7ten Satze dieſes Theils) mit der Ordnung und Verknüpfung der Urſachen einerley; alſo iſt die Urſache eines einzelnen Begriffs ein anderer Begriff, oder Gott, in wiefern er durch einen andern Begriff afficirt gedacht wird, und von dieſem iſt er wieder die Urſache, in wiefern er durch einen dritten afficirt iſt, und ſo fort ins Unendliche.

## Corollarium.

Von allem, was in dem beſondern Gegenſtande eines jeden Begriffs vorgeht, iſt die Erkenntniß in Gott zu finden, aber nur in wiefern der Begriff von dieſem Gegenſtand in ihm iſt.

## Beweis.

Von allem, was in dem Gegenſtande irgend eines Begriffs vorgeht, iſt in Gott der Begriff vorhanden, (vermöge des 3ten Satz) nicht, in wiefern er unendlich iſt; ſondern in wiefern man ihn durch einen andern Begriff eines einzelnen Dinges afficirt betrachtet, (vermöge des vorigen Satzes.) Nun iſt aber (nach dem 7ten Satze) die Ordnung und Verknüpfung der Begriffe mit der Ordnung und Verknüpfung der Dinge einerley; es wird alſo die Erkenntniß deſſen, was in irgend einem einzelnen Gegenſtande vorgeht, in Gott ſeyn, in wiefern der Begriff von dieſem Gegenſtande in ihm iſt.

Spinoza ſtellt ſich, wie wir auch ſchon bey den vorhergehenden Sätzen bemerkt haben, die Modifikationen oder einzelnen Dinge, nemlich Begriffe oder Vorſtellungen von ſinnlichen Gegenſtänden und die ſinnlichen Objekte ſelbſt ſo vor, als ob jede von dieſen beyden Gattungen der Modifikationen abgeſondert von einander eine eigene Reihe bilde, deren jede in einer beſondern Eigenſchaft Gottes, nemlich die Vorſtellungen oder Begriffe (ideae) in dem göttlichen Denken, die Dinge ſelbſt aber in der göttlichen Ausdehnung gegründet wären. Vorſtellungen oder Begriffe von einzelnen würk-

lichen Dingen ſind ihm Weiſen der göttlichen Eigenſchaft des Denkens, nicht aber in wiefern man Gott als ein abſolut oder uneingeſchränkt denkendes Weſen ſich vorſtellt, ſondern wie er durch eine andere Weiſe zu denken afficirt, in wiefern er als die Urſache einer andern vorhergehenden Weiſe des Denkens betrachtet wird, und von dieſer vorhergehenden andern Weiſe des Denkens iſt er wieder die Urſache, in wiefern er wieder durch eine dritte der vorigen vorhergehenden Weiſe des Denkens afficiert betrachtet wird, und ſo fort ins Unendliche, ſo daß man immer auf eine andere Weiſe des Denkens, die die Urſach der folgenden iſt, ſtößt, ohne jemals bis zur unendlichen Eigenſchaft des Denkens ſelbſt unmittelbar zu gelangen, noch den Grund einer Vorſtellung eines Begriffs in den Modifikationen der Ausdehnung zu finden. Man ſteigt von dem Sohne zum Vater, von dieſem zum Grosvater, Urgrosvater und ſofort ohne jemals die Reihe zu vollenden. Wir haben aber gezeigt, daß unter unſern Vorſtellungen keine ſolche Ordnung in aufſteigender Linie vorhanden ſey, wie in den Dingen ſelbſt, ſondern daß es mit dem Urſprunge und dem Verhältniß der Vorſtellungen zu den Objekten eine ganz andere Beſchaffenheit habe. Es giebt nur drey Hauptarten von Vorſtellungen, unter welchen alle übrigen als untergeordnete Arten ſtehen; nemlich Empfindungen, Anſchauungen und Begriffe. Vorſtellungen überhaupt ſind innere Beſtimmungen unſeres Gemüths in irgend einem Zeitverhältniſſe. In wiefern wir uns derſelben bewußt ſind, heiſſen ſie Wahrnehmungen, Perceptionen. Zu jeder Vorſtellung, es ſey was für eine es wolle, gehöret ein Subjekt, das ſich etwas vorſtellt, und ein Objekt, oder das, was vorgeſtellt wird, die Vorſtellung ſelbſt iſt von beyden unterſchieden, und ein Produkt beyder, des Vorſtellenden und Vorgeſtellten. Die Wahrnehmungen, oder

mit Bewußtſeyn verbundene Vorſtellungen, beziehet man nun entweder lediglich auf das Subjekt, oder blos auf das Objekt der Vorſtellung. In wiefern Wahrnehmungen auf das vorſtellende Subjekt bezogen werden, heißt die Vorſtellung Empfindung. Wir nehmen blos Rückſicht auf das, was in uns vorgeht, wir bemerken eine Modifikation unſeres Zuſtandes, wir ſind uns einer Vorſtellung nur als Veränderung unſeres Gemüths bewußt; wir befinden uns alſo im Zuſtande einer Empfindung, Senſation. Wird hingegen die Wahrnehmung, ohne Rückſicht ihrer Beziehung auf das Subjekt, blos auf das Objekt auf das, was dem Stoffe der mit Bewußtſeyn verknüpften Vorſtellung auſſer dieſer Vorſtellung entſpricht, bezogen, ſind wir uns der Urſach bewußt, die die Vorſtellung, als Veränderung des Gemüths, in uns hervorgebracht hat, ſo heißt dieſe Vorſtellung ein Erkenntniß. Und hier hat wieder ein doppelter Fall ſtatt. Entweder wird die mit dem Bewußtſeyn verbundene auf das Objekt bezogene Vorſtellung unmittelbar durch den Gegenſtand ſelbſt, oder nur mittelbar durch ein Merkmal, das mehrern Dingen gemein ſeyn kann, erzeugt; in jenem Falle heißt dann die Vorſtellung eine Anſchauung; in dieſem hingegen ein Begriff. Anſchauungen ſind Vorſtellungen des Mannichfaltigen, welches durch das Objekt unmittelbar gegeben wird; einzelne Vorſtellungen, in welchen ſich der Stoff unmittelbar auf den Gegenſtand bezieht. Ein Begriff hingegen bezieht ſich nicht unmittelbar auf den Gegenſtand ſelbſt, ſondern dies geſchicht blos mittelſt der angeſchauten Merkmale. Die Sinnlichkeit liefert die Anſchauungen, d. i. Vorſtellungen, die ſich unmittelbar auf den Gegenſtand beziehen; der Verſtand Begriffe, d. i. Vorſtellungen, die ſich auf Anſchauungen, und erſt durch dieſe auf den Gegenſtand beziehen. Es giebt empiriſche Anſchauungen und Anſchauungen a priori,

ſo

ſo wie es empiriſche Begriffe und Begriffe a priori gibt.

Empiriſche Anſchauungen ſind ſolche, deren Gegenſtand ſich innerlich oder äußerlich empfinden läßt, der unſern innern oder äuſſern Sinn afficiert, etwas Empfindbares enthält, bey welchem ich mir einer Veränderung meiner Sinnlichkeit bewußt werde.

Anſchauungen a priori, wenn der Gegenſtand, welcher die ganze Vorſtellung unmittelbar erzeugt, ſchon durch das in dem Vorſtellungsvermögen enthaltene Vermögen der Sinnlichkeit ſelbſt a priori gegeben wird, wenn nichts in ihm iſt, was zur Empfindung gehört. Dieſe ſind keine andere als die reinen Anſchauungen des Raums und der Zeit, von welchen jener die Form der äußern, dieſe die Form der innern empiriſchen Anſchauungen iſt.

Ein Begriff heißt empiriſch, oder ſenſitiv, wenn er Merkmale enthält, die ſich innerlich oder äußerlich empfinden laſſen, z. B. der Begriff von Menſchen, a priori hingegen vom Vergnügen, in deſſen Merkmalen nichts Empfindbares, nichts aus der Erfahrung erborgtes enthalten iſt, deſſen Merkmale durch das Vermögen zu denken ſelbſt beſtimmt werden, ein Begriff, der im Verſtande ſelbſt ſeinen Urſprung hat. Z. B. der Begriff von Urſach, Subſtanz, Daſeyn, Möglichkeit, Nothwendigkeit u. dergl.

Die Begriffe a priori ſind wieder von doppelter Beſchaffenheit. Entweder laßen ſich die Merkmale des Begriffs, in welchen nichts Empiriſches enthalten iſt, in der reinen Anſchauung a priori darſtellen, z. B. der Begriff eines Dreyecks; oder ſie enthalten ſo wenig reine als empiri-

ſche Anſchauungen, ſondern die bloße Form des Denkens. Dort heiſſen ſie reine ſinnliche Begriffe, hier reine Verſtandes Begriffe; welche letztere, wenn ihnen Gegenſtände in einer möglichen Anſchauung gegeben werden können, oder wenn ſie auf einen Gegenſtand in einer möglichen Erfahrung bezogen worden, Notionen; im gegenſeitigen Falle aber, oder wenn der Gegenſtand, auf welchen ſie bezogen werden, nicht durch Erfahrung gegeben werden kann, Ideen oder reine Vernunftbegriffe, genennet werden.

Wir werden nach all dieſem bald ſehen, ob ſich die Vorſtellungsart des Spinoza von dem Urſprunge der Vorſtellungen mit der Natur der Vorſtellungen ſelbſt vereinbaren laſſen. Zuerſt von den Empfindungen. Wenn wir von uns ſagen, wir empfinden, ſo ſagen wir nichts anders, als wir ſind uns bewußt, daß wir ſinnlich afficiert ſind, und dieſes ſetzt ein etwas voraus, das uns afficiert. Dieſes etwas kann nun entweder eine empiriſche oder eine a prioriſche Anſchauung, oder ein empiriſcher oder a prioriſcher Begriff, und zwar eine Notion oder eine Idee ſeyn. In keinem dieſer Fälle ſteigt der Urſprung der Empfindungen über die mit der ſinnlichen Natur in Verbindung ſtehende verſtändige und vernünftige menſchliche Natur hinaus, ſondern iſt an beyde feſt gebunden. Der unmittelbare Grund des Daſeyns empiriſcher Anſchauungen, die in Beziehung auf das anſchauende Subjekt Empfindungen ſind, liegt unmittelbar in der Receptivität, in der Empfänglichkeit des Subjekts Eindrücke von Gegenſtänden der äuſſern oder innern Sinne zu empfangen, verbunden mit dieſen auf unſere Sinne würkenden Gegenſtänden ſelbſt. Der Geruch dieſer Roſe iſt eine empiriſche Anſchauung, die, in wiefern ich ſie blos auf mich als auf das anſchauende Subjekt ſelbſt beziehe, ohne Rückſicht auf das zu nehmen,

was

was in der Roſe den Geruch bewürkt, Empfindung iſt. Da iſt weiter nichts, was dieſer Art von Empfindung die Entſtehung gäbe, als meine mir ſelbſt durch meine Natur gegebene Sinnlichkeit, und das Objekt ſelbſt, das auf meine Sinnlichkeit Eindruck macht; keine andere vorausgehende Vorſtellung von irgend einer Art, keine andere der Zeit nach eher vorhandene Anſchauung, oder Begriff; ſie iſt mir unmittelbar durch die Natur meines Vorſtellungsvermögens und des Objekts, das meine Sinnen afficiert, ſelbſt gegeben. Dieſe Empfindung, oder dieſe Weiſe zu denken, wie ſie Spinoza nennen würde, ſetzt keine andere Empfindung, keine andere Weiſe zu denken, zu ihrer Entſtehung voraus; auch ſie iſt nicht deswegen und aus dem Grunde da, weil dieſelbe Empfindung, dieſelbe Weiſe zu denken in andern Subjekten vor mir vorhanden war, ſondern die Urſache ihres Daſeyns liegt in meiner Natur ſelbſt, verbunden mit dem Gegenſtande meiner Anſchauung.

Was hiernächſt die empiriſchen Anſchauungen betrift, ſo laſſen ſich ſolche von den ihnen entſprechenden Erſcheinungen ſchlechterdings nicht trennen, dergeſtalt, daß ſie ſich ohne ſolche gar nicht denken laſſen. Denn der Stoff, oder das, was eine Vorſtellung zur unmittelbaren ſenſitiven Vorſtellung macht, kann ohne einen in der Erfahrung gegebenen Gegenſtand gar nicht vorhanden ſeyn. Ohne empfindbare die äuſſern Sinne afficirende Objekte ſind dergleichen Anſchauungen gar nicht möglich, und wenn ſie weggenommen werden, bleibt weiter nichts übrig als das, was unſer Vorſtellungsvermögen zur Entſtehung empiriſcher Anſchauungen aus ſich ſelbſt hinzuthut, nemlich die Formen der Sinnlichkeit, Zeit und Raum. Dieſe laſſen ſich, ſo bald eine empiriſche Anſchauung geſetzt wird, auf keine Weiſe von der Materie trennen; und ſo bald nicht blos von dem

Vermögen der Anſchauungen überhaupt, ſondern von einer empiriſchen Anſchauung die Rede iſt, deren Möglichkeit einen in der Erfahrung gegebenen empfindbaren Gegenſtand vorausſetzt, ſo iſt, wenn man auch einmal mit Spinoza annehmen wollte, daß eine Vorſtellung Gott zur Urſach habe, in wiefern er durch eine andere Vorſtellung afficirt gedacht werde, daß mithin Vorſtellungen in Vorſtellungen, nicht aber in ſinnlichen Gegenſtänden oder Modis der Ausdehnung, gegründet wären, gar nicht einmal möglich, ſich eine empiriſche Anſchauung in Gott zu denken, und dieſe Art von Vorſtellungen würde ihm völlig abgehen.

Eben die Ueberzeugung von der Unanwendbarkeit der Behauptung des Spinoza auf die reinen Anſchauungen, oder Anſchauungen a priori wird erfolgen, wenn man erwägt, daß nach der Natur unſeres Vorſtellungsvermögens nur zwey Anſchauungen a priori möglich und vorhanden, beyde aber von einander ſelbſt ganz unabhängig ſind, ſo daß keine von beyden die Urſache der andern werden kann; nemlich Zeit und Raum. Machen wir eine jede von ihnen zu Gegenſtänden unſerer Vorſtellung, ſo iſt weiter keine Vorſtellung denkbar, die ihnen als Urſach vorhergehen könnte; ſie ſind einzig in ihrer Art und unmittelbar durch ſich ſelbſt in der Natur unſeres Vorſtellungsvermögens gegeben. Wenn nun die Ordnung und Verknüpfung der Vorſtellungen mit der Ordnung und Verknüpfung der Dinge einerley iſt, wie Spinoza meint, ſo würde die Vorſtellung von Zeit und Raum, als Anſchauung a priori, eben ſo die Folge einer andern Vorſtellung gleicher Art in uns als Grund derſelben ſeyn müſſen, als wir ſolches bey Gegenſtänden von derſelben Art in der Körperwelt, z. B. zwiſchen Vater und Sohn, Saamenkorn und Pflanze, wahrnehmen. Eines ſolchen Cauſalverhältniſſes ſind wir uns aber bey jenen

jenen Anſchauungen gar nicht bewußt, keiner von beyden Vorſtellungen geht, nach unſerer innigſten Ueberzeugung, keine andere Vorſtellung vorher, beyde ſind einzig und durch ſich ſelbſt in uns vorhanden. Daß ſie in uns ſind, iſt ein Faktum in der Natur unſeres Vorſtellungsvermögens; wie ſie aber in uns entſtehen und vorhanden ſind, und in wiefern Gott die Urſach ihres Daſeyns in uns iſt, dies zu erforſchen und durch unſere ſpekulative Vernunft beſtimmen zu wollen, iſt wegen der Natur und Beſchaffenheit unſeres Erkenntnißvermögens, dem die Sinnenwelt nur zum Würkungskreiß angewieſen und das nicht befugt iſt, Jdeen in ihm für würkliche Objekte auſſer ihm, auszugeben, ſchlechterdings unmöglich.

Wir gehen nun zu denjenigen Vorſtellungen über, welche Begriffe genannt werden. Begriffe ſind nicht Vorſtellungen, die ſo wie die Anſchauungen unmittelbar durch die Art, wie die Sinnlichkeit oder Receptivität afficiret wird, ſondern ſolche, die unmittelbar durch die Handlungsweiſe der Spontaneität oder des Verſtandes, d. i. durch das Verbinden der Merkmale oder des angeſchauten Mannichfaltigen in einer Einheit entſteht. Da dieſe Handlungsweiſe die einzige iſt, welche der Verſtand in Bildung der mancherley Arten von Begriffen befolgt, ſo kann der Unterſchied unter den Begriffen nicht in ihr ſelbſt, ſondern er muß in dem, was verbunden wird, gegründet ſeyn. Es iſt nothwendig zu wiſſen, worin dieſes beſteht. Die Spontaneität hat nun aber keine andern Materialien, die ſie zu verbinden vermag, als Merkmale. Es giebt aber überhaupt nur dreyerley Arten von Merkmalen, nemlich erſtlich Merkmale oder das empfindbare Mannichfaltige an den Erſcheinungen; zweytens Merkmale oder das Mannichfaltige in den Anſchauungen; und drittens Merkmale oder das Mannichfaltige in den Begriffen. Auf die Merkmale an den Erſchei-

nungen beziehen ſich unmittelbar die Anſchauungen, und ſind der unmittelbare Gegenſtand derſelben; auf die Merkmale der Anſchauungen beziehen ſich unmittelbar die Begriffe und ſind der unmittelbare Gegenſtand derſelben, mittelbar aber beziehen ſich die Begriffe durch die Merkmale der Anſchauung auf die Merkmale an den Erſcheinungen; endlich auf die Merkmale der Begriffe beziehen ſich unmittelbar die Ideen, deren unmittelbarer Gegenſtand ſie ſind; mittelbar aber beziehen ſich die Ideen durch die Merkmale der Begriffe auf die Merkmale der Anſchauung, ſo wie im zweyten Grade durch die Merkmale der Anſchauungen auf die Merkmale an den Erſcheinungen. Das alſo, was die Spontaneität unmittelbar **verbindet**, ſind die Merkmale oder das Mannichfaltige in den Anſchauungen. So verſchieden alſo die Anſchauungen und das in ihnen enthaltene Mannichfaltige iſt, ſo verſchieden müſſen auch die Begriffe ſeyn. Nun giebt es aber nicht mehr als zweyerley Arten von Anſchauungen, nemlich empiriſche, und reine oder Anſchauungen a priori, folglich kann es auch nicht mehr als zwey Hauptarten von Begriffen geben, nemlich **empiriſche** und **reine** oder Begriffe a priori. Bey dem empiriſchen Begriffe verbindet die Spontaneität die Merkmale ſolcher Anſchauungen, deren ein würklicher von unſerm Vorſtellungsvermögen ganz unabhängiger Gegenſtand entſpricht; bey dem reinen hingegen verbindet ſie die Merkmale ſolcher Anſchauungen, deren Gegenſtand die Formen des Vorſtellungsvermögens ſelbſt ſind.

Die empiriſchen Begriffe ſind demnach ſchlechterdings nicht ohne empiriſche Anſchauungen möglich, und da es ohne empfindbare unſere Sinnlichkeit afficirende von unſerm Vorſtellungsvermögen unabhängige Gegenſtände keine Anſchauungen geben kann, ſo erhellet daraus klar, daß, wenn dieſe Gegenſtände weggenommen werden, auch

auch gar keine empiriſchen Begriffe ſtatt finden können, und weiter nichts als die leere bedeutungsloſe Form der Spontaneität übrig bleiben, dieſe aber bey dem gänzlichen Mangel aller Gegenſtände der Erfahrung völlig müßig und unnütz, folglich ſo gut als nichts ſeyn würde. Es iſt alſo auch von dieſer beſondern Art von Vorſtellungen ausgemacht, daß ihr Daſeyn nicht blos von vorausgehenden Vorſtellungen überhaupt, auch nicht von Vorſtellungen derſelben Art ſondern von Anſchauungen, die eine von den Begriffen ſelbſt verſchiedene Art von Vorſtellungen ſind, und mittelſt derſelben von dem Daſeyn empfindbarer von unſerm Vorſtellungsvermögen völlig verſchiedener reeller Gegenſtände oder Erſcheinungen abhängen, welches der Behauptung des Spinoza geradezu widerſpricht.

Die Begriffe a priori ſind, wie ich bereits oben bemerkt habe, entweder reinſinnliche oder reine Verſtandesbegriffe; und letztere wieder Notionen oder Ideen.

Die reinſinnlichen Begriffe, in welchen ein Mannichfaltiges der reinen durch die Formen der Receptivität ſelbſt gegebenen Anſchauungen zu einer Einheit im Bewußtſeyn verbunden wird, erfordern zu ihrer Entſtehung ſchlechterdings weiter nichts, als die durch die Natur unſers Gemüths ſelbſt vorhandenen Formen der Receptivität und Spontaneität; wenn auch die Kunſt ſeine Gedanken durch äußerliche Zeichen auszudrücken nicht erfunden wäre, ſo würden wir uns dennoch einen Begriff von einem Dreyeck, einem Cirkel, einer beſtimmten Zahl, 1. 2. 3. 4. u. ſ. w. machen können, da alle Merkmale, alles das Mannichfaltige, das dieſe Anſchauungen enthalten, durch die in unſerm Gemüthe ſchon a priori befindlichen Formen des Raums und der Zeit beſtimmt,

und mit dieſen zugleich auch alle Beſtimmungen derſel-
ben gegeben ſind; und man kann deshalb mit dem evi-
denteſten Grunde behaupten, daß die Erfindung der Zei-
chenkunſt ohne das vorhergehende Daſeyn jener Formen
der Receptivität und der reinſinnlichen Begriffe anzuneh-
men ſchlechterdings unerklärbar wäre, und daß man ſei-
ne Zuflucht zu der abſurden Behauptung nehmen müßte,
daß die Zeichen und die Zeichenkunſt ſchon vor ihrem er-
ſten Erfinder exiſtiret hätten. Alle reinſinnlichen Begriffe,
die ein Zugleich- oder ein Nacheinanderſeyn involviren,
ſind nur durch die reine Anſchauung der Zeit, und die
reinſinnlichen Begriffe, die ſich auf ein Nebeneinander-
ſeyn beziehen, nur durch die reine Anſchauung des Raums
in Verbindung mit der Form der Spontaneität als des
ſelbſtthätigen Vermögens des Gemüths, möglich. Alle
reinſinnlichen Begriffe ſind uns demnach durch die Natur
und Beſchaffenheit unſeres Vorſtellungsvermögens ſelbſt
und unmittelbar gegeben und es iſt kein einzelner Begriff
von dieſer Art zu erdenken, von welchem ein anderer Begriff
von irgend einer Art die Urſache wäre. Der Begriff ei-
nes Punktes, einer Linie, eines Dreyecks, oder ſonſt
einer in Raum eingeſchloſſenen Fläche und Figur beſteht
durch ſich ſelbſt, und ſetzt zu ſeiner Entſtehung keinen an-
dern Begriff als ſeine Urſache voraus. Und ob man
gleich nicht wiſſen und beweiſen kann, ob und wie Be-
griffe in Gott ſind und ob die Erkenntniſſe in ihm auf
eben die Art, wie in uns, deren Verſtand an die Sinn-
lichkeit gebunden iſt, entſtehen; ſo müßte doch, wenn
man auch einmal eine gleiche Natur und Beſchaffenheit
des Vorſtellungsvermögens und mithin auch einerley
Entſtehungsart reinſinnlicher Begriffe in Gott voraus-
ſetzte, auch in ihm jeder einzelne Begriff von dieſer Art
nur durch ſich ſelbſt beſtehen, ohne eines andern voraus-
gehenden Begriffs zu ſeiner Entſtehung zu bedürfen; und
es könnte auch in Gott eine Reihe ſolcher Begriffe, die
ſich

ſich wie Urſache und Würkung zu einander verhielten, ſchlechterdings nicht ſtatt finden.

Mit den **Notionen** und **Ideen** hat es dieſelbe Bewandniß. Die Notionen werden in Rückſicht ihrer Entſtehung **Categorien** oder urſprüngliche Stammbegriffe genannt, und haben zwar an ſich keine Bedeutung können aber auf Anſchauungen angewendet werden und dadurch objektive Bedeutung erhalten; Dieſe **Categorien**, deren es nach der von **Kant** unternommenen kritiſchen Ausmeſſung unſeres Verſtandesvermögens, nicht mehr als 12. giebt, ſetzen ſchon ihrer Natur, als urſprüngliche Begriffe, zu folge, ſchlechterdings keine andern Begriffe, als Urſachen derſelben, voraus; ſie ſind in ihrer Art eben ſo **einzig** als ſie **einfach**, d. i. nicht aus mehrern Begriffen zuſammen geſetzt ſind; die Setzung eines ſolchen Stammbegriffs ſchließt ſchlechterdings einen jeden andern Begriff, als ſeiner Urſache aus; vielmehr ſind ſie die nothwendige und allgemeine Bedingung der Möglichkeit aller allgemeinen Begriffe, und aller unſerer Erkenntniſſe. Man kann alſo von keiner dieſer Categorien ſagen, daß ein Cauſalverhältniß in Anſehung ihrer ſtatt fände. Und obgleich abgeleitete oder ſubalterne Verſtandsbegriffe, oder ſogenannte **Prädikabilien** des reinen Verſtandes z. B. der Begriff der Handlung, der Kraft u. ſ. w. ihren Grund in den Categorien haben, ſo kann man doch über die letztern ſelbſt nicht weiter hinaufſteigen, ſondern, ihr Urſprung verliert ſich unmittelbar in der Natur des menſchlichen Verſtandes und der in ihm a priori befindlichen vier logiſchen Funktionen aller Urtheile deſſelben; und ſie ſind durch dieſe Natur ſelbſt unmittelbar gegeben.

Was endlich die **Ideen** betrift, ſo ſind ſie Vorſtellungen, die durch die Natur der Vernunft ſelbſt a

priori, gegeben ſind, und zur ſyſtematiſchen Verbindung und Anordnung der Erfahrungserkenntniſſe nothwendig. Der Verſtand nemlich geht mit ſeinen ebenfalls ihm a priori gegebenen Begriffen, Categorien, wenn ſie nicht leer bleiben ſollen, jederzeit auf das Mannichfaltige der Anſchauungen, das er verbindet, und bewürkt alſo in Gemeinſchaft mit der Sinnlichkeit ein reales Erkenntniß. Dieſes Erkenntniß geht aber immer nur auf das Bedingte, da die Anſchauungen Erſcheinungen, Gegenſtänden auſſer der Vorſtellung entſprechen, die jederzeit bedingt ſind, d. i. jederzeit wieder in andern Erſcheinungen ihren Grund haben. Da alſo der Verſtand lediglich auf das Feld der Erfahrungen, der Erſcheinungen, eingeſchränkt iſt, und ſich nur durch die Anwendung ſeiner Categorien auf dieſe mittelſt der Anſchauungen würkſam äuſſern kann, ſo würde das Erkenntnißvermögen durch ihn allein in alle Ewigkeit nicht von der Reihe des Bedingten hinwegkommen und alle ſyſtematiſche Verbindung und Zuſammenhang verlohren gehen. Gleichwohl iſt die Vollendung der Reihe des Bedingten ein nothwendiges Bedürfniß für uns; es iſt ein Geſetz in uns, das uns gebietet, zu allen Erkenntniſſen die Bedingungen aufzuſuchen und nicht eher in unſerer Nachforſchung nachzulaſſen, bis wir auf eine Bedingung geſtoßen ſind, die ſelbſt nicht mehr bedingt iſt. Nun iſt aber nirgend in der Erfahrung ſo etwas gegeben, das nicht mehr bedingt wäre; das Unbedingte, das, was die Reihe des Bedingten vollſtändig macht, die Totalität der Bedingungen, muß alſo eine uns durch die Natur unſerer Vernunft ſelbſt gegebene Vorſtellung, eine Idee, ja ſelbſt die höchſte und allgemeinſte Idee ſeyn, da ſie einem abgeleiteten reinen Verſtandesbegriff, nemlich dem des Bedingten, welcher ein Verhältniß der Urſache und des Verurſachten ausdrückt, entſpricht, der allen Erſcheinungen ohne Unterſchied zukömmt. Der Vernunftbegriff des

Unbedingten iſt alſo als Gattung von allen beſondern Arten von Vernunftbegriffen anzuſehen, und das Unbedingte muß als ein allgemeines Merkmal in allen beſondern Vernunftbegriffen angetroffen werden. So viel Arten es nun giebt, das Bedingte durch den Verſtand zu denken, eben ſo viel Arten des Unbedingten müſſen auch durch die Vernunft denkbar ſeyn. Nun kann der Verſtand vermöge der Categorien der Relation alle Anſchauungen und alſo auch die denſelben correſpondirenden Erſcheinungen entweder als Subjekte, denen Prädikate inhäriren, als Bedingungen der Prädikate; oder als Urſachen, als Bedingungen von Würkungen; oder endlich als ein Ganzes, als ein Gemeinſchaftliches, von welchem die Theile oder Glieder die Bedingung ſind, betrachten; es müſſen alſo auch in der Vernunft eben ſo viel Begriffe ſeyn, die den Verſtandesbegriffen des Subjekts als Bedingung der Prädikate, der Urſache als Bedingung der Würkung, und der Theile oder Glieder als Bedingungen eines gemeinſchaftlichen Ganzen, entſprechen, und die in ihrer Art, eben ſo ein Unbedingtes enthalten, als jene Begriffe ein Bedingtes ausdrücken. Zu dem Subjekt, als Bedingung der Prädikate, muß mithin der Begriff eines unbedingten, abſoluten Subjektes, das die Reihe aller blos als bedingt erkennbaren Subjekte vollendet; zu der blos als bedingt erkennbaren Urſache eine abſolute unbedingte Urſache, als letzte nicht wieder bedingte Bedingung aller bedingten Urſachen; und endlich zu den blos als bedingt erkennbaren gemeinſchaftlichen Ganzen, von welchem nur ſeine Theile die Bedingung ſind, ein abſolutes unbedingtes Gemeinſchaftliches, eine Totalität von Theilen oder Gliedern, die ſchlechterdings alle als bedingt denkbare Theile oder Glieder in ſich faßt, und keine dergleichen Theile, als Bedingung vor ihr vorhanden zuläßt, gedacht werden. Die Idee des abſoluten Subjekts, das nicht mehr

Prädi-

Prädikat eines andern ſeyn kann, heißt auch das Subſtanzielle; die Idee der abſoluten Urſache, oder des abſoluten Grundes heißt auch Idee des Unabhängigen, und die Idee des unbedingten Ganzen oder Gemeinſchaftlichen, Idee eines Allbefaſſenden. Durch dieſe drey Ideen iſt alſo das Gebiet der reinen theoretiſchen Vernunft völlig erſchöpft; und ſie dienen blos zu einem regulativen Gebrauch, nemlich unſern durch Erfahrung erlangten Erkenntniſſen Einheit zu geben, dadurch, daß man das Mannichfaltige in den Begriffen unter jene Ideen bringt; keinesweges aber zu einem conſtitutiven Gebrauche, um etwas über die Natur und Beſchaffenheit der Gegenſtände feſtzuſetzen; da ihnen dergleichen in der Erfahrung nicht gegeben werden können. So hat uns alſo unſere Vernunft vermöge der ihr a priori gegebenen Idee eines abſoluten Subjekts auf die Idee von der Seele geführt, als eines Subjektes, welchem alle Arten des Denkens als Prädikate inhäriren; ſo vermöge der Idee einer abſoluten Urſache oder des Unabhängigen auf die Idee von Gott, als Urſache aller Dinge; und vermöge der Idee des Allbefaſſenden oder der Totalität der Theile und Glieder auf die Idee von der Welt oder vom Univerſum.

Da dieſe Ideen von ganz abſoluter unbedingter Natur ſind und zu ihrer Möglichkeit ſchlechterdings nichts weiter, das die Bedingung derſelben wäre, vorausſetzen, ſo erhellet von ſelbſt, daß es einen Widerſpruch enthalten würde und die Natur der Ideen aufheben hieße, wenn man mit Spinoza dieſelben von andern Ideen abhängig machen wollte.

Da übrigens Gott eine bloße Idee iſt, deren Gegenſtand uns in der Erfahrung nirgend gegeben, und nur um dem Sittengeſetze ſubjektive Würkung zu verſchaffen,

ſchaffen, mithin aus einem nothwendigen Bedürfniſſe der praktiſchen Vernunft poſtuliret wird, folglich auch die Natur dieſes Weſens für uns gar nicht erkennbar, und nicht zu beſtimmen iſt, ob und wie Vorſtellungen in Gott ſind, und ob die Arten der Vorſtellungen, als Anſchauungen, Verſtandesbegriffe und Ideen, eben ſo in ihm ſind und entſtehen, wie in uns; ſo ſind uns auch alle Mittel und Wege zu einem evidenten Erfahrungs- und Vernunfterkenntniß und Beweis des im Corol. enthaltenen Satzes, daß nemlich in Gott ein Erkenntniß deßen, was in irgend einem einzelnen Gegenſtande vorgehe, oder enthalten ſey, in wiefern er den Begriff von dieſem Gegenſtande in ſich faſſe, ſchlechterdings abgeſchnitten.

Die Prüfung des Corollariums zu dieſem neunten Satze wollen wir verſparen, bis wir zum 12ten Satze, welchem er zum Grunde liegt, kommen.

## Zehnter Satz.

**Es gehöret nicht zum Weſen des Menſchen, Subſtanz zu ſeyn, oder die Subſtanz macht die Form des Menſchen nicht aus.**

### Beweis.

Denn Subſtanz ſeyn, involvirt eine nothwendige Exiſtenz. (nach dem 7ten Satz des 1ſten Th.) Wenn es alſo zum Weſen des Menſchen gehörte, Subſtanz zu ſeyn, ſo würde der Menſch, wenn man ihn als Subſtanz nähme, auch nothwendig angenommen werden; (nach der 2ten Definit. dieſes Th.) folglich würde der

Menſch

Menſch nothwendig exiſtiren, welches (nach dem 1ſten Grundſ. d. Th.) ungereimt iſt. Alſo gehöret es nicht zum Weſen des Menſchen, Subſtanz zu ſeyn.

## Scholium.

Dieſer Satz kann auch aus dem 5ten Satze des 1ſten Theils, daß es nehmlich nicht zwey Subſtanzen von einerley Natur gebe, bewieſen werden. Da nun aber mehrere Menſchen exiſtiren können, ſo kann das, was die Form des Menſchen ausmacht, nicht das Weſen der Subſtanz ſeyn. Auſſer dieſem erhellet dieſer Satz auch aus den übrigen Eigenſchaften der Subſtanz, da ſie nemlich ihrer Natur nach unendlich, unveränderlich, untheilbar u. ſ. w. iſt; wie ein jeder leicht einſehen kann.

## Corollarium.

Hieraus folgt, daß das Weſen des Menſchen aus gewiſſen Modifikationen der Attribute Gottes beſtehe. Denn Subſtanz zu ſeyn, gehöret, (nach dem vorhergehenden Satze) nicht zum Weſen des Menſchen. Es iſt alſo dieſes Weſen (nach dem 15ten Satz des 1ſten Th.) etwas, das in Gott iſt, und das ohne Gott weder ſeyn noch gedacht werden kann; oder (nach dem Coroll. des 25ſten Satzes des 1ſten Th.) eine Beſchaffenheit oder Modifikation, die die Natur Gottes auf eine gewiſſe und beſtimmte Art ausdrückt.

## Scholium.

Jedermann muß einräumen, daß ohne Gott etwas weder ſeyn noch gedacht werden kann. Denn es bekennet ja jedermann, daß Gott die einzige Urſach aller Dinge, ſowohl ihrem Weſen als ihrer Exiſtenz nach, ſey, d. i. daß Gott die Urſach der Dinge ſey, nicht allein in wiefern ſie entſtehen (ſecudum fieri, wie man zu reden pflegt) ſondern auch in wiefern ſie ſind, (ſecundum eſſe). Indeſſen ſagen doch die meiſten, dasjenige gehöre zu dem Weſen eines Dinges, ohne welches das Ding weder ſeyn noch gedacht werden kann, und glauben daher, daß die Natur Gottes entweder zu dem Weſen der geſchaffenen Dinge gehöre, oder daß die geſchaffenen Dinge ohne Gott entweder ſeyn oder gedacht werden könnten; oder, welches wohl das gewiſſeſte iſt, ſie verſtehen ſich ſelbſt nicht recht. Hiervon glaube ich die Urſach darinn zu finden, weil ſie an keine Ordnung im Räſonniren gewöhnt ſind. Denn die göttliche Natur, die ſie vor allen andern in Betrachtung ziehen mußten, weil ſie in der Ordnung unſerer Kenntniſſe ſowohl der Erkenntniß als der Natur nach eher iſt, haben ſie für die letzte, die Dinge hingegen, welche man ſinnliche Gegenſtände nennet, für die erſte, unter allen gehalten; woraus denn erfolgte, daß ſie bey Betrachtung der natürlichen Dinge an nichts weniger als an die göttliche Natur dachten, und als ſie nachher ihr Nachdenken auf dieſelbe richteten, an nichts weniger denken konnten, als an ihre erſten Erdichtungen, auf welche ſie ihre Erkennt-

Erkenntniß der natürlichen Dinge gebauet hatten, weil dieſe etwas zur Erkenntniß der göttlichen Natur beyzutragen nicht im Stande waren. Es iſt alſo kein Wunder, daß ſie ſich oft ſelbſt widerſprachen. Doch genug hiervon. Es war hier blos meine Abſicht, den Grund anzugeben, warum ich nicht geſagt habe, daß dasjenige zum Weſen einer Sache gehöre, ohne welches die Sache weder ſeyn noch gedacht werden kann; weil nemlich die einzelnen Dinge nicht ohne Gott ſeyn und gedacht werden können, und Gott gleichwohl nicht zu ihrem Weſen gehöret; ſondern dasjenige, habe ich geſagt, mache das Weſen eines Dinges aus, wodurch, wenn es geſetzt wird, auch das Ding geſetzt, und wenn es weggenommen wird, auch das Ding aufgehoben wird; oder dasjenige, ohne welches die Sache, oder umgekehrt, welches ohne die Sache weder ſeyn noch gedacht werden kann.

Wir haben ſchon mehrmal geſehen, daß **Subſtanz** ein reiner Verſtandesbegriff ſey, der ein blos logiſches Daſeyn hat und nicht eher objektive Realität und würklichen Inhalt erhält, bis er auf Anſchauungen, und mittelſt dieſer auf Erſcheinungen angewendet wird. In dieſem Falle iſt uns ein im Raume Bewegliches gegeben; das in demſelben angeſchaute Mannichfaltige wird unter den Begriff der Subſtanz ſubſumiret, und die Subſtanz heißt eine **materielle**, oder **reale**; ſie iſt die äußere Erſcheinung ſelbſt, in wiefern an derſelben ein Beharrliches, ein Bleibendes im Raume wahrgenommen wird, an welchem die Art und Weiſe, wie die Erſcheinung exiſtirt, oder das Wandelbare an ihr, eine bloße Beſtimmung iſt. So bald man aber alle Erſcheinungen weg-

nimmt

nimmt, und die Subſtanz entweder blos für ſich und iſolirt betrachtet, oder mit einem Gedankenweſen verbindet, dem nirgend in der Erfahrung ein Gegenſtand entſpricht; ſo bleibt, im erſten Falle, die bloße reine Categorie, das Subjekt eines catègoriſchen Urtheils, eine bloße Form des Denkens übrig, im zweyten Falle aber kann aus der Coalition eines Verſtandesbegriffs mit einem Vernunftbegriffe gar kein Erkenntniß erwachſen, da beyde, Verſtandes- ſowohl als Vernunftbegriffe, blos Formen unſeres Vorſtellungsvermögens überhaupt ſind, die nur in Gemeinſchaft mit den Formen der Sinnlichkeit und den Anſchauungen ein würkliches und nicht blos eingebildetes Erkenntniß gewähren.

Der Menſch kann demnach als anſchaulicher Gegenſtand, als Erſcheinung allerdings, ſo wie alle im Raume bewegliche Dinge, eine Subſtanz genannt und als eine ſolche, als ein Beharrliches im Raume, welchem Accidenzien inhäriren, erkannt werden. Will man freylich unter Subſtanz irgend ein transſcendentales Etwas, das den Erſcheinungen zum Grunde liegen ſoll, ein inneres keiner empiriſchen Anſchauung unterworfenes Weſen, ein Ding an ſich, verſtehen; ſo würde, wenn man das Weſen des Menſchen aus einem ſolchen Etwas beſtehen laſſen wollte, das, was wir jetzt unter menſchlicher Subſtanz begreifen, in ein würklich Unbegreifliches verſchwinden, das für unſere Erkenntniß ſo gut als nichts iſt, da wir nun nichts mehr wahrnehmen, an welchem unſere Begriffe haften könnten.

Länger brauche ich mich bey dieſem Satze ſo wenig als bey der daraus gezogenen Folgerung, daß das Weſen des Menſchen aus gewiſſen Modifikationen der göttlichen Attribute beſtehen müſſe, aufzuhalten, da ſchon im erſten Theile alles, was zur Prüfung und Beurthei-

lung beyder nöthig iſt, an mehrern Orten beygebracht worden. Nur über den Inhalt des Scholiums finde ich noch Einiges nöthig zu erinnern. Spinoza meint nemlich, es werde zwar allgemein zugegeben, daß ohne Gott nichts ſeyn und gedacht werden könne; gleichwohl aber ſage man gemeiniglich, dasjenige gehöre zum Weſen eines Dinges, ohne welches das Ding weder ſeyn noch gedacht werden könne. Dieſer Satz ſtehe aber mit jenem in offenbaren Widerſpruche. Denn wenn ohne Gott nichts ſeyn und gedacht werden könne, gleichwohl aber das, was das Weſen der Dinge ausmache, dasjenige ſey, ohne welches das Ding nicht ſeyn und gedacht werden könne, ſo müſſe folgen, entweder daß das Weſen Gottes zugleich das Weſen der erſchaffenen Dinge ausmache, oder daß die erſchaffenen Dinge ohne Gott ſeyn und gedacht werden könnten. Im erſten Falle werde das Endliche mit dem Unendlichen vermiſcht und der Unterſchied zwiſchen beyden aufgehoben, den man doch ſelbſt gelten ließe, und im zweyten Falle hebe man die Exiſtenz Gottes auf, und laſſe das Weſen der erſchaffenen Dinge blos für ſich beſtehen, ob man gleich ein höchſtes Weſen ſetze, ohne welches nichts ſeyn oder gedacht werden könne. Um dieſen Widerſpruch zu vermeiden, den die angeführte gemeine Definition vom Weſen der Dinge verurſache, habe er nun eine andere ſubſtituiret, nach welcher es nicht möglich ſey, das Weſen der erſchaffenen Dinge mit dem Weſen Gottes zu vermiſchen; nemlich dieſe: dasjenige mache das Weſen eines Dinges aus, wodurch, wenn es geſetzt wird, auch das Ding geſetzt, und wenn es weggenommen wird, auch das Ding weggenommen werde.

Hierauf iſt zuvörderſt zu bemerken, daß ſich von dem Weſen ſowohl überhaupt als von dem Weſen irgend eines Dinges insbeſondere, es ſey nun darunter das Weſen aller Weſen oder das Weſen der erſchaffenen Indi-

viduen

bilden zu verſtehen, gar keine Definition oder Beſchrei⸗ bung und Erklärung geben laſſe. Denn nur von ſol⸗ chen Dingen laſſen ſich Beſchreibungen geben, an welchen Merkmale erkennbar ſind, an welchen ein Mannichfalti⸗ ges iſt, das ſich in die Formen der Receptivität paſſen, und auf das irgend ein Verſtandesbegriff ſich anwenden läßt. Das Weſen Gottes aber iſt kein Gegenſtand, der meinem innern oder äuſſern Sinne ein ſolches Man⸗ nichfaltiges darböte, oder wenn wir uns mit Hülfe un⸗ ſerer Einbildungskraft ein ſolches Mannichfaltiges ſchaf⸗ fen, ſo mag er wohl dieſes Weſen ſubjektiv in unſerer Vorſtellung als ein mit dieſen Merkmalen verſehenes We⸗ ſen gelten, aber dieſe Vorſtellung ſo wie ſie in uns iſt, gerade zu zum objektiven Weſen Gottes ſelbſt machen, dies erlauben uns die Geſetze unſeres Verſtandes und unſerer Vernunft auf keine Weiſe. Was die einzelnen Dinge, deren Jnbegriff die ſinnliche Natur ausmachen, betrift; ſo iſt an dem Weſen derſelben, in wiefern darun⸗ ter, wie es hier von Spinoza und ſeinen Gegnern geſchieht, das Ding an ſich, das transſcendentale Subjekt der Erſcheinungen, verſtanden wird, ebenfalls kein Merk⸗ mal, kein Mannichfaltiges als Gegenſtand einer An⸗ ſchauung, mit der ſich ein Begriff verknüpfen ließe, für uns vorhanden; es iſt kein Gegenſtand einer Erfahrung. Was definirt oder beſchrieben werden ſoll, muß Merkma⸗ le haben, denn Merkmale von einer Sache angeben, heißt eben beſchreiben. Geſetzt nun auch, es wäre durch die feinſte Scheidungskunſt möglich in der chymiſchen Ana⸗ lyſe eines beſtimmten Körpers z. B. dieſes Baumes, die⸗ ſes Apfels u. dergl. bis auf etwas zu gelangen, was nun nicht mehr trennbar wäre, willſt du denn dieſen ge⸗ ringen Bodenſatz, mit dem ſich nun nichts mehr machen läßt, deswegen lieber für das Weſen des Baums, des Apfels als für etwas, das noch immer Erſcheinung ob⸗ wohl nicht eines Baums, eines Apfels, iſt, nehmen, oder

wenn alles in die Luft übergegangen und gar nichts mehr übrig wäre, das Weſen auf dem abgeleerten Boden ſuchen?

Weſen iſt nichts anders als der Inbegriff aller weſentlichen Stücke eines Gegenſtandes, dieſer Gegenſtand mag nun entweder als bloße Vorſtellung in uns oder als Gegenſtand unſerer äuſſeren Anſchauung exiſtiren. Jene nennt man logiſche Weſen, Verſtandesweſen, Vernunftweſen; dieſe reale Weſen.

Auſſer dieſen iſt aber noch zu bemerken, daß kein Grund vorhanden iſt, warum die Definition derer, die Spinoza als ſeine Gegner anführt, nicht auch auf das Weſen Gottes ſo gut als die ſeinige anwendbar ſeyn ſollte. Wenn er das Weſen der Dinge von dem Weſen Gottes trennet, ſo können auch ſie es thun und ſagen, ſo wie das zu dem Weſen der erſchaffenen Dinge gehöret, ohne welches das Ding als ſolches weder ſeyn noch gedacht werden kann, ſo gehöret auch das zu dem Weſen Gottes, ohne welches Gott weder ſeyn noch gedacht werden kann. Uebrigens iſt aber die Definition des Spinoza ſo gut von allem Inhalte leer als die andere. Keine von beyden ſetzt poſitive unterſcheidende innere weſentliche Merkmale; aus keiner von beyden erhellet, was denn nun dasjenige ſey, was, wenn es geſetzt wird, ohne welches das Weſen Gottes weder ſeyn noch gedacht werden könne, oder was denn das ſey, wodurch, wenn es geſetzt wird, auch das Weſen Gottes geſetzt werden müſſe.

## Elfter Satz.

**Das Erſte, was das würkliche Seyn der menſchlichen Seele ausmacht, iſt nichts**

**nichts anders als der Begriff eines einzelnen würklich exiſtirenden Dinges.**

## Beweis.

Das Weſen des Menſchen beſtehet (nach dem vorigen Coroll.) aus gewiſſen Modifikationen der göttlichen Attribute; nehmlich (nach dem 2ten Grundſ. dieſes Th.) aus den Weiſen zu denken, unter welchen (nach dem 2ten Grundſ.) der Begriff der Natur nach eher iſt; und ſobald dieſer geſetzt wird, müſſen auch die übrigen Weiſen zu denken (welchen der Begriff der Natur nach vorangehet) in demſelben Individuum ſeyn, (nach dem 4ten Grundſ. d. Th.). Demnach iſt der Begriff das Erſte, was das Seyn oder Weſen der menſchlichen Seele ausmacht, keinesweges aber der Begriff eines nicht exiſtirenden Dinges. Denn alsdann würde man nicht ſagen können, daß der Begriff ſelbſt exiſtire; es muß alſo der Begriff eines würklich exiſtirenden Dinges ſeyn; aber nicht eines unendlichen Dinges. Denn ein unendliches Ding muß (nach dem 21ſten und 23ſten Satze des 1ſten Th.) immer nothwendig exiſtiren. Nun iſt dieſes aber (nach dem 1ſten Grundſatz dieſes 2ten Th.) ungereimt; alſo iſt das Erſte, was das würkliche Weſen der menſchlichen Seele ausmacht, der Begriff eines würklich exiſtirenden Dinges.

## Corollarium.

Hieraus folgt, daß die menſchliche Seele ein Theil des unendlichen göttlichen Verſtandes ſey. Wenn wir alſo

ſagen, die menſchliche Seele faſſe dieſen oder jenen Gedanken; ſo heißt dieſes nichts anders, als: Gott habe dieſen oder jenen Begriff, nicht in wiefern er unendlich iſt, ſondern in wiefern er durch die Natur der menſchlichen Seele erkläret wird, oder in wiefern er das Weſen derſelben ausmacht. So auch, wenn wir ſagen, Gott habe dieſen oder jenen Begriff, nicht nur in wiefern er die Natur der menſchlichen Seele ausmacht, ſondern in wiefern er zugleich mit der menſchlichen Seele den Begriff eines andern Dinges hat; ſo heißt dieſes alsdann weiter nichts, als die menſchliche Seele erkennet das Ding nur zum Theil oder unvollſtändig.

## Scholium.

Hier werden meine Leſer ohne Zweifel Anſtoß finden und auf manche Gedanken gerathen, die ihnen hier Aufenthalt verurſachen werden; ich bitte ſie deswegen, mir nur langſam zu folgen und ihr Urtheil ſo lange zu verſchieben, bis ſie alles durchgeleſen haben.

Spinoza verwechſelt hier augenſcheinlich das, was nur Würkung der menſchlichen Seele iſt, mit dem, was das Weſen der Seele ſelbſt ausmacht. Nur der Aeuſſerungen, nur der Würkungen und Handlungsweiſen der menſchlichen Seele, nicht aber der Seele ſelbſt als desjenigen, worin jene Würkungen gegründet ſind, nicht des Weſens der Seele ſind wir uns bewußt. Wären Begriffe oder Vorſtellungen von würklich vorhandenen Dingen das, was das Weſen der Seele ausmachen ſoll, ſo würde die Seele nichts ſeyn, was für ſich beſtünde; denn nach unſern Philoſophen müſſen den Begriffen jeder-

zeit

zeit einzelne würklich vorhandene Gegenſtände auſſer unſerer Vorſtellung entſprechen; das Weſen der Seele wäre mithin nur in ſofern vorhanden, als Gegenſtände auſſer uns vorhanden ſind. Ja, wenn der Begriff eines einzelnen Dinges das Weſen der Seele ausmachen ſollte, ſo würde daſſelbe nicht permanent, ſondern etwas vorübergehendes ſeyn, das mit jedem neuen Gegenſtande von neuem exiſtent würde; und man würde das Weſen der Seele in Zuſtänden, wo wir uns gar keiner Vorſtellungen bewußt ſind, wo die Würkungen der vorſtellenden Kräfte für unſer Bewußtſeyn ceſſiren, aufheben und behaupten müſſen, daß es von neuem erſt entſtehe, wenn man wieder zum Bewußtſeyn von Vorſtellungen, die durch die Gegenwart äuſſerer Gegenſtände veranlaßt werden, gelange. Das Weſen der Seele auf den Begriff von einem einzeln exiſtirenden Dinge einſchränken, heißt in der That nichts anders, als daſſelbe gar aufheben. Uebrigens iſt aus dem vorhergehenden bekannt, daß es nicht blos Vorſtellungen von auſſer unſerm Vorſtellungsvermögen exiſtirenden Gegenſtänden gibt, auf welche Spinoza den ganzen Vorrath unſerer Vorſtellungen einſchränkt, ſondern auch noch andere Arten von Vorſtellungen, die unter der Vorſtellung, als Gattung genommen, ſtehen, daß es auſſer den ſinnlichen Vorſtellungen auch noch reinſinnliche und Vorſtellungen a priori und in dem Gemüthe eine Spontaneität gebe, durch welche eine dreyfache Handlungsweiſe deſſelben a priori möglich wird, nemlich begreifen, urtheilen und ſchlieſſen. Das alſo, was Spinoza idea nennt, drückt bey weitem nicht alles das aus, was wir uns unter Würkungen der Seele oder des Gemüths denken, und was, nach ihm, das Weſen der Seele ausmachen ſoll; und dieſer zwey letztern Operationen des Gemüths, des Urtheilens und Schlieſſens, gedenkt er in ſeiner Ethik mit keiner Sylbe.

Der Grund, warum nach Spinoza die Vorſtellung oder der Begriff eines würklich vorhandenen einzelnen Dinges das erſte iſt, welches das Weſen der Seele ausmachen ſoll, liegt in dem dritten in dieſem Theile aufgeſtellten Grundſatze des Spinoza. Es giebt nemlich nach demſelben noch andere Weiſen zu denken, als Liebe, Begierde, oder ſolche, die man Affekten des Gemüths zu nennen pflegt; dieſe können aber nicht ſtatt finden, wenn nicht die Vorſtellung oder der Begriff von dem geliebten, begehrten ꝛc. ꝛc. Gegenſtande vorausgeht; und eben ſo iſt es in Anſehung aller andern Weiſen des Denkens, ſo viel es deren nur geben mag, beſchaffen, ſie ſetzen jederzeit den Begriff oder die Vorſtellung des Gegenſtandes der Denkweiſe voraus; mithin iſt nach Spinoza der Begriff oder die Vorſtellung von einem würklich vorhandenen einzelnen Gegenſtande, das erſte, was das Weſen der Seele ausmacht, das übrige, was dieſes Weſen conſtituirt, ſind die Weiſen des Denkens, die zu ihrer Entſtehung des Begriffs ihres Gegenſtandes bedürfen.

Der Satz iſt allerdings richtig, daß jene pathologiſchen Gefühle, ſo wie alle übrigen von dieſer Art, zu ihrer Entſtehung die Vorſtellung von den Gegenſtänden derſelben vorausſetzen, daß folglich die Vorſtellung eher vorhanden ſeyn müſſe, als das daraus entſtehende Gefühl. Allein hieraus folgt noch nicht, daß die Vorſtellung von einzelnen auſſer ihr exiſtirenden Dingen auch das Erſte ſey, welches das Weſen der Seele ausmache. Es erfodert vielmehr erſt einen eigenen beſondern Beweis, daß die Weiſen des Denkens überhaupt das ausmachende Weſen der Seele ſind; und erſt dann, wann dieſer Beweis erfolgt iſt, kann erwieſen werden, daß diejenige Weiſe zu denken, die der Verfaſſer Vorſtellung oder Begriff von einzelnen exiſtirenden Dingen nennt,

das

das Erſte ſey, was das Weſen der Seele conſtituire. Da aber jener Beweis nie wird geführt werden können, indem alle Arten von Vorſtellungen nur als Würkungen zu betrachten ſind, die eine Urſache in einem receptiven und ſelbſtthätigen Vermögen voraus ſetzen, ſo iſt auch der Beweis deſſen, was daraus folgen ſoll, unmöglich. Wären die Vorſtellungen von auſſer ihnen exiſtirenden Dingen das Weſen der Seele ſelbſt, ſo müſſe man auch behaupten, daß in jeder Vorſtellung ſelbſt die Empfänglichkeit Eindrücke von Gegenſtänden anzunehmen, und die Spontaneität, oder das Vermögen durch Begriffe a priori ſelbſtthätig auf jene Eindrücke zu würken vorhanden ſey; die Vorſtellung hätte das, was in ihr Stoff iſt, ſelbſt empfangen und was an ihr Form iſt, ſelbſt hervorgebracht, welches ungereimt und eben ſo viel wäre, als wenn man ſagen wollte, der Sohn wäre ſein eigener Vater. Wenn man nicht alles in Verwirrung gerathen, Geſetze des Denkens gelten laſſen, und Grund von Folge, Urſache von Würkung unterſcheiden will, muß auch eine Vorſtellung überhaupt, ſo wie jede beſtimmte Vorſtellungsart, z. B. eine Anſchauung, das Objekt derſelben von der Vorſtellung oder Anſchauung ſelbſt und von dem Subjekt, in welchem die Vorſtellung oder Anſchauung iſt, unterſchieden werden; folglich kann auch die Vorſtellung oder die Anſchauung nicht das Subjekt ſelbſt ſeyn, was etwas ſich vorſtellt oder anſchaut, oder in welchem die Vorſtellung oder Anſchauung iſt. Jede beſtimmte einzelne Vorſtellung, ſie ſey Empfindung, Anſchauung oder Begriff, kann nicht urſprünglicher Grund, erſte empfangende und hervorbringende Urſache von ſich ſelbſt ſeyn, ſelbſt die urſprünglichen Notionen nicht, die blos Formen des Denkens ſind, und als ſolche ein Subjekt erfodern, welches denkt, und in welchem ſie die Formen ſind. Der Unterſchied zwiſchen dem vorgeſtellten Objekt, dem vorſtellenden Subjekt und der Vorſtellung ſelbſt, iſt ſo unbezwei-

felt in unſerm eignen Bewußtſeyn gegründet, daß er dem Spinoza ſelbſt, wiewohl nur dunkel, vorgeſchwebt hat, indem er ſich oft ſelbſt ſolcher Benennungen bedienen muß, die dieſen Unterſchied bezeichnen, z. B. im 14ten Satze dieſes Theils, wo er genöthiget iſt zu ſagen, daß die menſchliche Seele fähig ſey, mancherley zu percipiren, vieles ſich vorzuſtellen; er macht alſo die Perceptionen ſelbſt zum Prädikate eines Subjekts, das er Seele, (mens) nennt, welches aber unſchicklich iſt und kein Erkenntniß giebt, ſo bald beyde Perceptionen oder Vorſtellungen und Seele Synonymen ſind. Worinn übrigens dasjenige, was als Subjekt der Vorſtellungen gedacht werden muß, beſteht, was das ſey, welches das Weſen deſſelben ausmacht, iſt für uns zu wiſſen unmöglich, da es von dem, was es an ſich iſt, unſerer Receptivität nichts vorhält. In ihm ſelbſt iſt die Receptivität und Spontaneität enthalten; wie könnte alſo das, was empfängt, ſich ſelbſt empfangen und das, was begreift, ſich ſelbſt begreifen? Es kann kein Objekt der Anſchauung ſeines eigenen Anſchauungsvermögens und folglich auch, als Nichtanſchauung nicht von ihm begriffen werden. Behaupten, daß das Weſen der Seele aus Vorſtellungen oder Begriffen von würklich exiſtirenden Dingen beſtehe, iſt eben ſo viel als ſagen, das Weſen des thieriſchen Körpers beſtehe im Aufnehmen und Verdauung der Nahrungsmittel.

Der Satz, daß die menſchliche Seele ein Theil des unendlichen göttlichen Verſtandes ſey, ſoll aus dieſem 11ten Satze ſo folgen: das Weſen der menſchlichen Seele beſteht in den Weiſen des Denkens, von welchen die Vorſtellung oder der Begriff von einem würklich vorhandenen Dinge die erſte iſt. Nun ſind aber die Begriffe oder die Vorſtellungen von einzelnen exiſtirenden Dingen nothwendig in Gott, in wieſern er ein denkendes Weſen iſt,

oder

oder in dem göttlichen Verſtande zu finden; es iſt alſo dasjenige in Gott als denkendem Weſen zu finden, was das Weſen der menſchlichen Seele ausmacht, die menſchliche Seele iſt folglich ein Theil des unendlichen göttlichen Verſtandes.

Es iſt aber gezeigt worden, daß die Vorſtellungen nicht das Weſen der Seele ausmachen, ſondern nur Produkte des Vorſtellungsvermögens ſind, und daß, da man weder von dem vorſtellenden Subjekte an ſich, noch von dem Weſen Gottes ſelbſt ſich eine Vorſtellung zu machen im Stande iſt, indem weder von dem einen noch von dem andern anſchauliche Merkmale gegeben ſind, man auch ſchlechterdings nichts hat, womit ſich der Begriff des Gemeinſchaftlichen zwiſchen dem, was das Weſen des endlichen und unendlichen Verſtandes ausmacht, verbinden ließe. Die Art und Weiſe, wie wir Dinge erkennen, iſt mit der, wie ſie in Gott ſeyn mag, gar nicht vergleichbar; die unſrige iſt an die Sinnlichkeit und an Zeit und Raum, als ihre Formen, gebunden; die Sinnlichkeit mit ihren Formen iſt aber eine Eigenſchaft, die wir dem höchſten Weſen um deswillen nicht beylegen können, weil durch ſie Schranken geſetzt werden, die die Sphäre des Gebrauchs des menſchlichen Verſtandes beſtimmen; und eben ſo unverträglich mit der Idee eines unendlichen Verſtandes wäre es, wenn man denſelben auf die Zahl von zwölf Stammbegriffen einſchränken wollte.

Auſſer dem kann aber auch dieſe Behauptung, daß die menſchliche Seele ein Theil des unendlichen göttlichen Verſtandes ſey, darum nicht gelten, weil Spinoza die menſchliche Seele oder das endliche denkende Weſen zu einer Modifikation des göttlichen Attributs des

unend-

unendlichen Denkens macht. Da aber nach ihm bloße Modifikationen der göttlichen Attribute in alle Ewigkeit nicht dieſe Attribute ſelbſt werden können, weil ſie ſich ſonſt in Subſtanzen verwandeln würden, ſo können die menſchlichen Seelen, als bloße Modifikationen, auch keine Theile der unendlichen göttlichen Subſtanz, als unendlichen denkenden Weſens, ſeyn.

## Zwölfter Satz.

Was in dem Gegenſtande des Begriffs, der die menſchliche Seele ausmacht, vorgeht, muß in der menſchlichen Seele vorgeſtellt werden; oder davon muß in der Seele nothwendig ein Begriff vorhanden ſeyn: das iſt, wenn der Gegenſtand des Begriffs, der die menſchliche Seele ausmacht, ein Körper iſt, ſo wird in dieſem Körper nichts vorgehen können, wovon nicht die Seele eine Vorſtellung erhielte.

### Beweis.

Denn vor allem, was in dem Gegenſtande irgend eines Begriffes vorgeht, iſt nothwendig eine Erkenntniß in Gott vorhanden, (nach dem Coroll. des 9ten Satz. dieſes Th.) in wiefern er durch den Begriff dieſes Gegenſtandes afficirt betrachtet wird, d. i. (nach dem 11ten Satz) in wiefern er die Seele eines Dinges ausmacht. Was alſo in dem Gegenſtand des Begriffs, der die menſch-

menſchliche Seele ausmacht, vorgeht, davon hat Gott nothwendig eine Erkenntniß, in wiefern er die Natur der menſchlichen Seele ausmacht, d. i. (nach dem Coroll. des 11ten Satzes) davon wird in der Seele nothwendig eine Erkenntniß ſeyn, oder die Seele ſtellt ſich daſſelbe vor.

## Scholium.

Dieſer Satz erhellet auch, und noch deutlicher aus der Anmerkung zum 7ten Satz dieſes Theils, wohin ich alſo verweiſe.

Der Sinn dieſes Satzes kann auch ſo dargeſtellt werden. Die Vorſtellung, welche das Weſen der menſchlichen Seele ausmacht, muß einen Gegenſtand haben, etwas, das vorgeſtellt wird; nun enthält aber der Gegenſtand der Vorſtellung mannichfaltige Merkmale, es gehen in und an ihm Veränderungen vor, das, was an ihm erſcheint, wechſelt ab; die Seele muß ſich alſo auch dieſe Merkmale, Veränderungen und Abwechſelungen des vorgeſtellten Gegenſtands vorſtellen. So wie der Gegenſtand für die Vorſtellung unmittelbar gegeben iſt, ſind auch ſeine Merkmale, Veränderungen, Abwechſelungen, und überhaupt alles, was mit und in ihm vorgeht, für die Vorſtellung unmittelbar gegeben, und als Vorſtellungen in der Vorſtellung des Gegenſtandes enthalten.

Spinoza hat ſich in dieſem Satze eines Ausdrucks bedient, den er nicht weiter erkläret: Quicquid in objecto ideae, humanam mentem conſtituentis, *contingit* etc. In der Vorausſetzung, daß der Sinn deſſelben in der Ueberſetzung richtig ausgedrückt iſt, und ich

ich wüßte nicht, welche Bedeutung er ſonſt haben könnte, iſt ein doppelter Fall denkbar. Entweder meint Spinoza, daß zugleich mit der Vorſtellung des Gegenſtandes auch alles dasjenige, was in und an dem Gegenſtande vorgeht, vorgeſtellt werde, oder, daß das, was in dem Gegenſtande vorgehe, nur dann in der Seele zur Vorſtellung gelangen müſſe, wenn ſich der Fall ereigne, daß etwas darin vorgehe. Wäre der erſte Fall, ſo widerſpräche der Satz des Spinoza aller Erfahrung, da die Veränderungen und Abwechſelungen in einem Objekte blos etwas Zufälliges, ein etwas ſind, das zwar geſchehen kann, aber doch nicht ſogleich mit dem Gegenſtande in dem Momente, da ich mir ihn vorſtelle, vorhanden zu ſeyn braucht. Der Begriff, den ich mir von einem ſinnlichen Gegenſtande, nach Maasgabe ſeiner anſchaulichen Merkmale und der Beſchaffenheiten derſelben mache, ſchließt dasjenige, was in ihm vorgehen kann, eben ſo wenig nothwendig in ſich, als die möglichen Veränderungen zugleich mit den Merkmalen des Gegenſtandes vorhanden ſind und in und mit denſelben angeſchauet werden.

Fände aber der zweyte Fall ſtatt, ſo wird man (abgerechnet die Meinung, daß der Begriff oder die Vorſtellung des ſinnlichen Gegenſtandes das Weſen der menſchlichen Seele ſey) kein Bedenken finden, den Satz zu unterſchreiben, wenn er unter dem, was an dem Gegenſtande der Vorſtellung vorgeht, etwas, das würklich erſcheinet, das angeſchauet, ſinnlich vorgeſtellt werden kann, verſteht. Denn ſo bald es Veränderungen wären, die im Innern des Gegenſtandes vorgingen und die alſo keinen Eindruck auf meine Receptivität machten, die ich nicht empfände, würden ſie auch keine Gegenſtände einer Vorſtellung in mir ſeyn; und daraus, daß ein ſinnlicher Gegenſtand, ein Körper gegeben iſt und von mir angeſchaut,

geſchaut, ſinnlich vorgeſtellt wird, folgt nicht, daß ich auch von den Veränderungen, die ſo eben in dem Momente meiner Anſchauung, meiner ſinnlichen Vorſtellung von ihm vorgehen mögen, nothwendig eine Vorſtellung haben müſſe; da es die tägliche Erfahrung lehret, daß in dem Innern der Körper Veränderungen entſtehen, die ſich entweder gar nicht, oder doch wenigſtens nicht in dem Moment unſerer Vorſtellung von ihnen, äuſſerlich offenbaren und uns zu erkennen geben. Nur dasjenige in und an einem ſinnlichen Gegenſtande Vorgehende, nur diejenigen Veränderungen in und an einem ſolchen Gegenſtande können und müſſen alſo ſinnlich vorgeſtellt, angeſchaut werden, die ſich entweder durch die würkſame Natur und Beſchaffenheit des Gegenſtandes, des Körpers, ſelbſt veroffenbaren, oder durch künſtliche Trennung, die unſerer empiriſchen Anſchauung das Innere der Körper aufſchließt, offenbar werden.

Den Beweis des Verfaſſers übergehe ich, da er auf dem 7ten 9ten und 11ten Satze dieſes Theils beruht, deren Unſtatthaftigkeit ſchon dargethan worden.

## Dreyzehnter Satz.

Der Gegenſtand des Begriffs, der die menſchliche Seele ausmacht, iſt der Körper, oder eine gewiſſe würklich exiſtirende Modifikation der Ausdehnung, und weiter nichts.

### Beweis.

Denn wenn nicht der Körper der Gegenſtand der menſchlichen Seele wäre, ſo würden auch (nach dem

Coroll.

Coroll. des 9ten Satzes) die Begriffe von den Beſchaffenheiten des Körpers nicht in ſofern in Gott ſeyn, in wiefern er unſere Seele, ſondern in wiefern er die Seele eines andern Dinges ausmacht, das iſt, (nach dem Coroll. des 11ten Satzes.) die Begriffe von den Beſchaffenheiten des Körpers würden nicht in unſerer Seele ſeyn. Nun haben wir aber (nach dem 4ten Grundſatz) Begriffe von den Beſchaffenheiten des Körpers; alſo iſt der Gegenſtand des Begriffs, der die menſchliche Seele ausmacht, der Körper, und zwar (nach dem 11ten Satz) der würklich exiſtirende. Ferner, wenn es auſſer dem Körper noch einen andern Gegenſtand der Seele gäbe, ſo müßte, da (nach dem 36ſten Satze des 1ſten Th.) nichts exiſtirt, aus welchem nicht eine Würkung erfolgte, nothwendig auch ein Begriff irgend eine Würkung davon in unſerer Seele vorhanden ſeyn (nach dem 11ten Satze) Nun gibt es aber (nach dem 5ten Grundſatz) keinen ſolchen Begriff; alſo iſt der Gegenſtand unſerer Seele, der Körper und weiter nichts.

## Corollarium.

Hieraus folgt, daß der Menſch aus Seele und Körper beſtehe, und der menſchliche Körper, ſo wie wir ihn empfinden, exiſtire.

## Scholium.

Wir erkennen hieraus nicht nur, daß die menſchliche Seele mit dem Körper vereiniget, ſondern auch, was

unter

unter der Vereinigung der Seele und des Körpers zu verſtehen ſey. Vollſtändig oder deutlich wird es aber niemand erkennen können, ehe und bevor er die Natur unſers Körpers vollſtändig kennt. Denn das, was ich bisher davon geſagt habe, iſt blos das Allgemeine, und den Menſchen nicht mehr als den übrigen Individuen eigen, die alle, wie wohl nach verſchiedenen Graden, beſeelet ſind. Denn von einem jeden Dinge iſt nothwendig in Gott der Begriff, deſſen Urſach er iſt, auf eben die Art vorhanden, als der Begriff des menſchlichen Körpers: was ich alſo von dem Begriffe des menſchlichen Körpers geſagt habe, muß auch nothwendig von dem Begriffe eines jeden Dinges gelten. Inzwiſchen kann auch nicht geleugnet werden, daß die Begriffe unter einander eben ſo, wie die Gegenſtände derſelben ſelbſt, verſchieden ſind, und daß immer einer vorzüglicher iſt und mehr Realität enthält, als der andere, je nachdem der Gegenſtand des einen vorzüglicher iſt und mehr Realität hat, als der Gegenſtand des andern. Um alſo beſtimmen zu können, worin die menſchliche Seele ſich von den übrigen unterſcheidet, und worin ihr Vorzug vor den übrigen beſteht, iſt es nothwendig, die Natur ihres Gegenſtandes, wie ich ſagte, das iſt, des menſchlichen Körpers, kennen zu lernen. Dieſe kann ich aber hier nicht erklären; es iſt ſolches auch zu dem, was ich hier beweiſen will, nicht nöthig. Doch erinnere ich überhaupt nur dieſes: Je geſchickter ein Körper vor den übrigen iſt, vieles zugleich zu thun oder zu leiden, deſto fähiger iſt

auch die Seele deſſelben vor den übrigen, ſich vieles zugleich vorzuſtellen; und jemehr die Handlungen eines Körpers von ihm ſelbſt abhängen, und je weniger andere Körper mit demſelben im Handeln concurriren, deſto fähiger iſt auch die Seele deſſelben, zu einer deutlichen Erkenntniß. Hieraus können wir aber die Vorzüglichkeit einer Seele vor den übrigen erkennen, und auch die Urſach einſehen, warum wir von unſerm Körper nur eine ſehr verwirrte Erkenntniß haben, und ſo noch mehrere Dinge, die ich in dem Folgenden daraus herleiten werde. Ich habe es deswegen der Mühe werth gehalten, dieſe Dinge ſelbſt genauer zu entwickeln und zu beweiſen; und zu dieſem Ende iſt es nöthig, Einiges über die Natur der Körper vorauszuſchicken.

Mit dieſem Satze rückt nun der Verfaſſer ſeiner Lehre von der menſchlichen Seele näher. Sie trägt freylich, wie man in der Folge ſehen wird, alle Mängel an ſich, die bis auf Kant, wegen des noch nicht erforſchten Vorſtellungs- und Erkenntnißvermögens und ſeiner Grenzen, allen Syſtemen der rationalen Seelenlehre noch anklebten. Er kennt keine andere Vorſtellung als diejenige Art der Vorſtellung als Gattung, die wir empiriſche Anſchauung nennen, und dieſe Art der Vorſtellung ſtellt bey ihm die Gattung von allen Arten von Vorſtellungen vor; unter ihr ſtehen die transſcendentalen und allgemeinen Vorſtellungen, als Ding, Sache, etwas; Menſch Thier ꝛc. ꝛc. Nach der Haupteintheilung, die Spinoza von der Vorſtellung, in der Bedeutung, worin er dieſes Wort nimmt, macht, und die in der That höchſt ſonderbar iſt, ſind ſie unmittelbare und mittelbare. Die unmittelbare Vorſtellung iſt ihm diejenige, deren

Objekt

Objekt der menſchliche Leib ſelbſt iſt, die mittelbaren hingegen diejenigen, deren Objekt die äuſſern Körper ſind, und die nur mittelſt der Vorſtellungen von den Affektionen oder Veränderungen, die unſer Körper von dieſem äuſſern Körpern leidet oder empfänget, zu unſerm Bewußtſeyn gelangen.

In Hinſicht auf dieſe Eintheilung nun heißt es in dem gegenwärtigen Satze, daß der Körper der Gegenſtand des Begriffs oder der Vorſtellung ſey, welche die menſchliche Seele ausmache, indem nach Maasgabe des 12ten Satzes auch alle diejenigen Veränderungen, die äuſſere auſſer uns exiſtirende Körper in dem unſrigen hervorbringen, mit zu unſerm Körper gerechnet werden, oder äuſſere Körper nur in ſofern Gegenſtände unſerer Vorſtellungen ſind, als wir uns die Eindrücke oder Veränderungen, die ſie auf unſern Körper machen, vorſtellen, oder uns derſelben bewußt ſind. Es iſt ſchon bey dem 11ten Satze bewieſen worden, daß nicht die Begriffe oder Vorſtellungen das Weſen der menſchlichen Seele ausmachen, ſondern daß dieſelben nur als Produkte von einem uns unbekannten Etwas, das als Subjekt der Vorſtellungen zu betrachten iſt, angenommen werden müſſen. Der menſchliche Körper kann alſo zwar Gegenſtand einer Vorſtellung in unſerm Vorſtellungsvermögen ſeyn, es kann aber darum noch nicht behauptet werden, daß die Vorſtellung des menſchlichen Körpers das Weſen der menſchlichen Seele ausmache; in wiefern wir uns von unſerm Körper eine Vorſtellung oder einen Begriff, in dem Sinne, wie wir uns den Begriff denken, machen, iſt dieſe Vorſtellung nur ein Produkt, das aus der Verbindung deſſen, was die Receptivität oder das leidende Vermögen des Gemüths hergiebt, durch die Spontaneität, als dem thätigen Vermögen des Gemüths, oder durch die Handlungsweiſe des Verſtandes entſteht; ein Pro-

dukt der durch den Verſtand vorgenommenen Verknüpfung des angeſchauten Mannichfaltigen, alſo im Grunde nicht des Mannichfaltigen des Körpers, als Objektes der Anſchauung, ſelbſt, ſondern eines Etwas, das ſchon Vorſtellung iſt, des in der Anſchauung enthaltenen Mannichfaltigen, nicht des Mannichfaltigen des Objekts der Anſchauung. Nimmt man hingegen die Vorſtellung als bloße Anſchauung, und macht das Mannichfaltige, das den Körper des Menſchen oder des anſchauenden Subjekts conſtituirt, zum Gegenſtande der Anſchauung, ſo würde dieſe Art der Vorſtellung das Weſen der menſchlichen Seele ſelbſt eben ſo wenig ausmachen, ſondern nur etwas ſeyn, das in dem leidenden Vermögen des Gemüths, der Sinnlichkeit oder Receptivität enthalten iſt, ein Gegebenes, Empfangenes, das von dem, das ſolches empfängt, dem es gegeben wird, ganz verſchieden ſeyn muß. Das, was in etwas enthalten iſt, kann nicht das ſeyn, was ſolches enthält oder worin es enthalten iſt; der Soff einer Vorſtellung iſt nicht das, was dieſen Stoff aufnimmt. Wenn man aber auch die Anſchauung oder unmittelbare Vorſtellung unſeres Körpers zum vorſtellenden Subjekte ſelbſt, zum Weſen unſerer Seele machen wollte, ſo würde dadurch dieſes Weſen noch bey weitem nicht erſchöpft ſeyn; da es, auſſer dem Vermögen anzuſchauen oder der Sinnlichkeit, auch noch andere Vermögen des Gemüths giebt, deren wir uns eben ſo gut bewußt ſind, als des Vermögens der Anſchauungen; nemlich Verſtand, Vernunft, Einbildungskraft und Gedächtniß.

Hiernächſt iſt auch der Körper, und der menſchliche Körper inſonderheit, nicht der einzige Gegenſtand der Vorſtellungen, man mag letztere entweder als bloße Anſchauungen oder als Begriffe nehmen. Denn auſſer den menſchlichen Körpern liefert die Natur noch andere Körper und Würkungen, derſelben, die Gegenſtände unſerer empiri-

empiriſchen Anſchauung und als Anſchauungen oder unmittelbare Vorſtellungen Gegenſtände unſeres Verſtandes und Erkenntnißvermögens ſind; ſelbſt die Formen unſerer Sinnlichkeit, ſind reine Anſchauungen, a priori unmittelbar gegebene Vorſtellungen; Zeit und Raum können Gegenſtände unſerer Vorſtellungen werden, ſo wie die Formen und die Produkte des Verſtandes und der Vernunft; Begriffe und Ideen, Sätze, Urtheile und Schlüſſe; ohne daß man den geringſten Grund hätte zu behaupten, daß alle dieſe Dinge bloße Beſchaffenheiten oder Affektionen unſeres Körpers wären, und wir uns nur in ſofern eine Vorſtellung oder einen Begriff von ihnen zu machen im Stande befänden, als wir uns durch dieſelben einer Veränderung unſeres Körpers bewußt wären. Man denke ſich nur die Ideen von Gott, Seele, Freyheit u. dergl. ob dieſe je Gegenſtände ſinnlicher Vorſtellungen ſeyn können! Bis jetzt iſt es auch der dialektiſchen Vernunft nicht gelungen, zu beweiſen, daß alles das, was unſer Verſtand zu begreifen im Stande ſey, jeder Gegenſtand unſers Denkens eine Eigenſchaft unſeres Körpers, etwas unſerm Vorſtellungsvermögen durch unſern Körper Gegebenes, eine demſelben anklebende Beſchaffenheit ſey. Was inſonderheit die auſſer unſerm Vorſtellungsvermögen exiſtirenden Erſcheinungen betrift, von welchen wir uns, nach dem Spinoza, nur in ſofern eine Vorſtellung machen können, als wir uns einer durch jene Erſcheinungen in unſerm Körper bewürkten Veränderung bewußt ſind, ſo läßt ſich die Wahrnehmung, oder die mit Bewußtſeyn verbundene Vorſtellung derſelben in einer doppelten Rückſicht betrachten. Entweder beziehen wir dieſe Wahrnehmung derſelben lediglich auf uns ſelbſt, als die Subjekte der Wahrnehmung, als Modifikation unſeres Zuſtandes, wie ſind uns der Vorſtellung nur als einer Veränderung unſeres Gemüths bewußt, oder

wir beziehen die Vorſtellung blos auf das Objekt derſelben, wir ſind uns der Urſache ſelbſt bewußt, die die Vorſtellung, als Veränderung unſeres Gemüths, in uns bewürkt hat, ohne dabey Rückſicht auf die durch dieſen Gegenſtand in unſerm Gemüthe hervorgebrachte Veränderung zu nehmen. In jenem Falle heißt die Vorſtellung Empfindung, in dieſem entweder Anſchauung, in wiefern die ganze mit Bewußtſeyn verknüpfte Vorſtellung durch den Gegenſtand ſelbſt unmittelbar erzeugt wird; oder Begriff, wenn die Vorſtellung nicht unmittelbar auf das Objekt ſelbſt, ſondern nur mittelbar, durch Merkmale, die mehrern Dingen gemein ſeyn können, auf daſſelbe bezogen wird. In wiefern alſo die Vorſtellung eine Empfindung iſt, iſt der Gegenſtand derſelben etwas blos ſubjektives, eine Veränderung unſeres Gemüths, und wenn ein äuſſerer Gegenſtand, z. B. die Sonne, eine Veränderung in meinem Körper hervorgebracht hat, ſo iſt nur dasjenige, weſſen ich mir dabey blos ſubjektiv bewußt bin, die Veränderung in meinem Körper, z. B. die Hitze, die vermehrte Ausdünſtung, der eigentliche Gegenſtand meiner Vorſtellung, nicht aber der äuſſere Gegenſtand, als Urſache jener Veränderung, die Sonne ſelbſt; dieſe als Urſach jener Veränderung betrachtet, iſt blos Gegenſtand meiner Anſchauung, das Objekt meiner ſinnlichen Vorſtellung. Der Gegenſtand einer ſinnlichen Vorſtellung, einer Anſchauung, muß alſo nothwendig von dem Gegenſtande der Empfindung getrennet werden, ohngeachtet jener die Urſache des Gegenſtandes der letztern ſeyn kann; und in wiefern ein Gegenſtand meinen Körper afficiren kann und würklich afficiert, mithin eine Empfindung in mir bewürkt, iſt er ſelbſt noch nicht Gegenſtand der Anſchauung; die Empfindung ſelbſt, in wiefern ich ſie blos zum Gegenſtande meiner Vorſtellung mache, gibt mir von dem Gegenſtande ſelbſt, der die Empfindung erregte, noch keine anſchau-

liche

liche Erkenntniß. Das alſo, was die Empfindung be⸗würkt, iſt etwas ganz anderes, als die Empfindung ſelbſt, und reell von ihr verſchieden. So bald ich mein Vor⸗ſtellungsvermögen blos auf das, das in mir als Subjekt vorgeht und verändert wird, richte, ziehe ich es von dem äuſſern Gegenſtande, der die Urſach deſſen, was in mir vorgeht, iſt, ab, und der Gegenſtand meiner Vorſtellung iſt eine Empfindung; ſo bald ich aber auf dieſe keine Rückſicht nehme, und mein Vorſtellungsvermögen auf die Urſach jener Veränderung richte, ſo bald iſt auch der Gegenſtand meiner Vorſtellung ein würkliches auſſer mir befindliches Objekt, meine Vorſtellung iſt eine Anſchau⸗ung, ich bin mir des Gegenſtandes ſelbſt als etwas von meiner Vorſtellung und von mir als Subjekt der Vor⸗ſtellung Verſchiedenen, als etwas, das nicht mein Körper und eine Beſchaffenheit oder Affektion meines Körpers iſt, bewußt.

Aus dem bisher geſagten iſt nun der Beweis des Verfaſſers nebſt dem, was er im Corollarium und Scho⸗lium daraus folgert, leicht zu beurtheilen. Jener Be⸗weis iſt doppelt. Der erſte iſt dieſer: Geſetzt, der Kör⸗per wäre nicht das Objekt des Begriffs, der das Weſen der menſchlichen Seele ausmacht, ſo würden die Begriffe von den Beſchaffenheiten des Körpers nur in ſofern in Gott ſeyn, als er die Seele eines andern Dinges, nicht aber in wiefern er unſere Seele ausmacht, oder, welches einerley iſt, die Begriffe von den Beſchaffenheiten des Körpers würden nicht in unſerer Seele ſeyn. Nun ha⸗ben wir aber Begriffe von den Beſchaffenheiten des Körpers; alſo iſt der Gegenſtand des Begriffs, der die menſchliche Seele ausmacht, der Körper. Oder kürzer: wenn der Körper nicht der Gegenſtand des Begriffs oder der Vorſtellung der menſchlichen Seele wäre, ſo würden keine Vorſtellungen von den Beſchaffenheiten des Körpers

in unſerer Seele ſeyn; nun ſind aber Vorſtellungen von den Beſchaffenheiten des Körpers in unſerer Seele vorhanden; alſo muß auch der Körper der Gegenſtand der Vorſtellung der menſchlichen Seele ſeyn.

Dieſer Beweis enthält, wenn man ihn auch an ſich gelten ließe, doch nicht die unbedingte Allgemeinheit, mit welcher der Satz ſelbſt, der bewieſen werden ſoll, ausgedrückt iſt. Nur der Körper allein, heißt es, und weiter nichts iſt der Gegenſtand der Vorſtellung, die die menſchliche Seele ausmacht. Der Beweis hingegen ſchränkt ſich nur darauf ein, daß der Körper der Gegenſtand der Vorſtellung, welche die Seele ausmache, ſey, und ſchließt mithin noch nicht andere Dinge aus, die keine Körper ſind, oder von welchen ſich wenigſtens nicht beweiſen läßt, daß ſie Körper oder körperlich ſind, z. B. die intellektuellen Vermögen des Gemüths, nebſt ihren Formen und Handlungsweiſen, die ebenfalls zu Gegenſtänden unſerer Vorſtellungen gemacht werden können.

Ferner beſtimmt der Verfaſſer in dem Satze ſowohl als dem Beweis den Gegenſtand der Vorſtellung, die das Weſen der Seele ausmachen ſoll, zwar allgemein ſo, daß es der Körper ſey; es erhellet aber aus dem Corol. und Schol., ſo wie aus den folgenden Sätzen, daß der Verfaſſer unter dem Körper blos den menſchlichen Körper und zwar den des vorſtellenden Subjekts verſteht, und folglich die auſſer demſelben befindlichen Körper ausſchließt; denn von dieſen kann man ſich, ſeiner Meinung nach, nur mittelbar, durch die Affektionen, die unſer Körper von ihnen leidet, eine Vorſtellung machen; es giebt nach ihm keine unmittelbare Vorſtellung, keine Anſchauung auſſer uns exiſtirender Erſcheinungen; wir erkennen ihr Daſeyn und ihre Beſchaffenheiten nur aus

den

den Eindrücken, die ſie in unſerm Körper zurück laſſen. Spinoza weiß von keiner Sinnlichkeit als Vermögen des Gemüths; ſie iſt ihm etwas unſerm Körper als Körper Eigenthümliches. Ihm iſt dieſe körperliche Sinnlichkeit gleichſam ein geſchmeidiges Wachs, in welches ſich alle äuſſern Gegenſtände abdrücken, und nur vermittelſt dieſes Abdrucks gelangt ihm die Seele zum Bewußtſeyn derſelben; ſein eigener Körper benachrichtiget ihn von ihrem Daſeyn und ihrer Beſchaffenheit, ſie gelangen nicht unmittelbar durch ſich ſelbſt zu ſeiner Anſchauung.

Endlich iſt zwar der menſchliche Leib die nothwendige Bedingung, ohne welche ſich überhaupt keine menſchliche Vorſtellung denken läßt, indem wir von den Würkungen und Handlungen der menſchlichen Seele uns nur in ſofern einen Begriff machen können, als ſolche in einem organiſchen Körper vorgehen und durch einen ſolchen ſich äuſſern; allein daraus folgt noch nicht, daß der menſchliche Körper, der Körper des vorſtellenden Subjekts, blos und allein der Gegenſtand der Vorſtellungen dieſes Subjekts ſey. Dasjenige, worin das Denken vorgeht, was das Vermögen des Denkens in ſich ſchließt, iſt nicht der alleinige ausſchließende Gegenſtand der Vorſtellungen und Gedanken deſſen, was denkt, wie auch ſchon die Erfahrung lehrt, wenn wir uns in Ideen vertiefen und ſie mit unſerm Nachdenken bis zum völligen Aufhören des Bewußtſeyns unſeres Selbſt und unſers Körpers verfolgen.

Der zweyte Beweis beruht auf der Vorausſetzung, daß es keine Vorſtellung von etwas gäbe, das die Würkung keines Körpers ſey; daß nur körperliche Würkungen Gegenſtände unſerer Vorſtellungen wären; daß wir keine Vorſtellungen von Würkungen hätten, denen nicht Körper als Urſachen derſelben entſprächen.

Hierauf antworte ich: Es giebt Gegenſtände der Vorſtellungen, die als Würkungen von etwas, das nicht ſinnlich angeſchaut werden kann, zu betrachten ſind. Dergleichen ſind die Formen und Produkte unſeres Vorſtellungs- und Erkenntnißvermögens, die Handlungweiſen der Spontaneität unſeres Gemüths, die Verſtandes- und Vernunftbegriffe, welchen allen ein Subjekt zum Grunde gelegt wird, das aber ſchlechterdings nicht erkennbar iſt. Die Subſtanz, ihre unendlichen Attribute der Ausdehnung, ſind ja dem Spinoza ſelbſt Gegenſtände ſeiner Vorſtellung, Gegenſtände, von welchen er nicht will, daß ſie blos ſubjektive Beſchaffenheiten ſeines Gemüths, ſondern würkliche objektiv exiſtirende Dinge ſeyn ſollen; und von welchen er ſelbſt nicht will, daß man ſie für körperlich halten ſoll.

Hiernächſt ſind die Gegenſtände, die ich in dem Verhältniß als Würkungen zu einem andern Gegenſtande als Urſach betrachte, doch von den Vorſtellungen, die ich mir von ihnen als Würkungen mache, unterſchieden, oder man muß allen Unterſchied zwiſchen vorſtellenden Subjekt, vorgeſtellten Objekt und Vorſtellung ſelbſt aufheben, der ſich doch auf unſer innigſtes Bewußtſeyn gründet.

Ueberhaupt aber kann ein äuſſerer Gegenſtand, in ſofern ich ihn nicht blos als Gegenſtand meiner Anſchauung, ſondern als Würkung von etwas andern als ſeiner Urſache betrachte, ſchlechterdings keinen Eindruck auf meine Sinnlichkeit machen, man mag nun die Sinnlichkeit als eine blos körperliche Eigenſchaft, oder als ein Vermögen des Gemüths annehmen; da Würkung ein bloßer Verſtandesbegriff iſt, unter welchen ich das angeſchaute Mannichfaltige ſubſumire, und der mir nicht gegeben wird, ſondern ſchon a priori im Verſtande vorhanden

handen iſt. Die Würkung, als ſolche, kann alſo meinen Körper nicht äuſſerlich afficiren, und mein Körper kann von einer auſſer ihm exiſtirenden Sache, als bloße Würkung betrachtet, ſchlechterdings nichts an ſich nehmen, das ihm zu einer Anzeige oder Beſchaffenheit diente, und dadurch mittelbar das Daſeyn jener Sache als Würkung ſich vorſtellen, oder erkennen zu können.

Da nun dieſe Beweiſe auf irrigen Vorausſetzungen beruhen, ſo kann der Satz, daß der einzige Gegenſtand der Vorſtellung, welche das Weſen der Seele ausmache, der Körper ſey, nicht ſtatt finden, mithin fallen auch die Folgen weg, die der Verfaſſer in dem Corol. und Schol. aus ihm herleitet. Aus dieſem Satze kann nicht gefolgert werden, daß der Menſch aus Seele und Körper beſtehe; es kann höchſtens nur das daraus geſchloſſen werden, daß der Menſch ſinnliche Vorſtellungen und einen Körper habe. Ja im Grunde folgt das, daß der Menſch einen Körper habe, nicht einmal aus jenem Satze, ſondern es folgt vielmehr nur, daß, weil nur Körper vorhanden ſind, und als Erſcheinungen ſelbſt von uns erkannt oder als Urſachen und Würkungen von Erſcheinungen gedacht werden, ſie auch die einzigen Gegenſtände unſerer Vorſtellungen ſeyn können.

In dem Scholium dreht und wendet ſich Spinoza, um ſich aus einer Schlinge zu ziehn, in die er ſich durch ſeine Dialektik ſelbſt verwickelt hat. Da nach ihm nemlich die Vorſtellungen oder Ideen, wie er ſie nennt, das Weſen der Seele ſelbſt ausmachen, jedem Individuo aber, wie es auch heiſſen möge, jederzeit eine Idee, von welcher Gott als denkendes Weſen eben ſo die Urſache iſt, als er vermöge des Attributs der Ausdehnung die Urſache der Körper iſt, dergeſtalt entſprechen muß, daß, ſo wie die Attribute des unendlichen Denkens und der unendlichen Ausdehnung in einer Subſtanz unzertrennlich ſind, auch in der erſchaffenen Natur die Modifikatio-

nen jener Attributte, Idee oder Vorſtellung und Körper in einem Individuum jederzeit zuſammenkommen; ſo iſt auch nach Spinoza nichts Körperliches in der Natur, dem nicht eine Seele in irgend einem Grade beygeſellt wäre; und dieſe Seelen ſind eben ſo verſchieden als die Körper, in welchen ſie wohnen; jemehr Realität ein Gegenſtand der Seele hat, deſto mehr Realität hat auch die Seele deſſelben, und umgekehrt, bis zu den geringſten Grade der Realität. Um nun den Grad der Realität der menſchlichen Seele und den Unterſchied derſelben von dem der übrigen Seelen beſtimmen zu können, müſſe man die Natur des Gegenſtandes der menſchlichen Seele, nemlich des Körpers ſelbſt, kennen lernen. Er könne aber, meint er, dieſelbe hier nicht erklären, und es ſey ſolches zu dem, was er hier beweiſen wollen, auch nicht nöthig u. ſ. w. Die Ideen ſind mithin durch das ganze All der Schöpfung nach einer ſo unendlichen Quantität als Modifikationen des göttlichen Attributs des Denkens in einem ſo unendlichen Raum verbreitet, daß allenthalben und zu aller Zeit, wo nur ein Körper, was immer für einen Raum er einnehmen mag, war, iſt, und ſeyn wird, ſich eine Seele mit ihm in Gemeinſchaft befindet, die auch, in wie viel Theile du auch das Ganze eines Körpers ſcheiden magſt, ſich nie von dem Theile auch dem kleinſten trennet, obwohl ihr an Realität durch die Trennung ſo viel abgeht, als der Theil des Körpers, in welchem ſie iſt, durch die Scheidung von den übrigen Theilen, die mit ihm ein Ganzes ausmachten, an Realität, d. i. an dem Maaße ſeiner Thätigkeits- oder Widerſtandskraft, verlohr. Der ganze Inbegriff aller dieſer Ideen oder Vorſtellungen nun, den keine Zeit und kein Raum umfaßt, macht den unendlichen Verſtand Gottes aus, und die in den Individuen befindlichen Ideen, die das Weſen ihrer Seele ausmachen, ſind Theile des unendlichen Verſtandes.

Wer

Wer will, mag dieſe anſchauende Betrachtung der Dinge an ſich weiter verfolgen, und wenn es geſchehen kann, die Modifikationen der erſchaffenen Naturen von dem, was an ihrem Weſen denkend und ausgedehnt iſt, wie Schalen von dem Kern ablöſen, um zu ſehen, ob er zu einem reinen Anſchauen der göttlichen Subſtanz ſelbſt, wie ſie rein ausgedehnt und denkend das einzige ewige und unbegrenzte All iſt, gelangen kann. Ich, meines Theils, ziehe mich in die lichtere Regionen der Natur und Sittenwelt zurück, überzeugt, daß nur ſie den Begriffen, Regeln und Geſetzen des Verſtandes und der Vernunft angemeſſene Gegenſtände und einen feſten Boden, um mit unſern Urtheilen darauf zu fußen, darbieten können.

## Erſter Grundſatz.

**Alle Körper ſind entweder in Bewegung oder in Ruhe.**

## Zweyter Grundſatz.

**Ein jeder Körper wird bald langſamer, bald ſchneller bewegt.**

## Erſter Lehrſatz.

Die Körper ſind nur Anſchauung der Bewegung und Ruhe, der Schnelligkeit und Langſamkeit, keinesweges aber in Anſehung der Subſtanz von einander unterſchieden.

Beweis.

## Beweis.

Den erſten Theil dieſes Satzes ſetze ich als für ſich klar voraus. Daß aber die Körper nicht in Anſehung der Subſtanz unterſchieden ſind, erhellet ſowohl aus dem fünften als achten Satze dieſes Theils. Noch deutlicher aber aus dem, was ich in dem Schol. zum 15ten Satze des 1ſten Theils geſagt habe.

Da Spinoza hier die Körper oder die Materie als Gegenſtände der äuſſern Sinne mithin in empiriſcher Bedeutung betrachtet, die äuſſern Sinne aber durch weiter nichts als durch Bewegung afficiret werden können, ſo wird auch hier mit Recht die Bewegung als die Grundbeſtimmung alles deſſen, was ein Gegenſtand der äuſſern Sinne iſt und ſeyn kann, auf welche alle übrigen Prädikate der Körper oder Materie zurückgeführt werden können, angenommen, daß übrigens die Materie oder die Körper in Anſehung der Subſtanz nicht verſchieden ſind, in wiefern Subſtanz als ein Ding an ſich betrachtet wird, nehmen wir ebenfalls, wiewohl aus andern Gründen, mit Spinoza an. Denn nach dieſem gibt es nur eine einzige Subſtanz, welche Gott iſt, alles übrige iſt Modifikation der Attribute der unendlichen Subſtanz, folglich auch die Körper, welche Modifikationen ihrer unendlichen Ausdehnung ſind. Nach den Grundſätzen der kritiſchen Philoſophie hingegen iſt die Subſtanz, als Ding an ſich, kein Gegenſtand der äuſſern Sinne, nichts wahrnehmbares, alſo auch nichts, das Merkmale hergäbe, durch welche ſich die Körper unterſcheiden lieſſen. Subſtanz exiſtirt nur ſubjektiv in unſerm Verſtande, als Form, als Begriff, unter welchen wir das angeſchaute Mannichfaltige ſubſumiren, in eine Einheit des Bewußtſeyns zuſammen faſſen.

## Zweiter Lehrſatz.

Alle Körper kommen in einigen Stücken mit einander überein.

### Beweis.

Darin nemlich, daß ſie alle den Begriff eines und deſſelben Attributs involviren; (vermöge der erſten Definition dieſes Theils.) und dann auch darin, daß ſie bald langſamer bald ſchneller ſich bewegen, und bald (abſolut) unbeſtimmt ſich bewegen und ruhen können.

Der Verfaſſer fügt hier der Grundbeſtimmung der Körper, der Bewegung, noch eine andere Beſtimmung bey, nemlich daß ſie alle den Begriff des Attributs der Ausdehnung involviren. Er hütet ſich aber, ihnen die Ausdehnung ſelbſt, als eine Eigenſchaft beyzulegen; da ſie ihm blos eine Eigenſchaft der göttlichen Subſtanz iſt; darum drückt er ſich hier auf eine Art aus, daß man den Sinn deſſen, was er unter Modifikation der Ausdehnung verſteht, nach Belieben ſelbſt beſtimmen könne. Er ſelbſt giebt davon nirgends eine Erklärung und wir müſſen zufrieden ſeyn, wenn er uns ſagt, daß Modi der Ausdehnung Körper, oder Affektionen eines göttlichen Attributs und Körper Modi der Ausdehnung oder Affektionen eines göttlichen Attributs ſind. Es trägt aber dieſe Beſtimmung der Körper als ſolcher, die den Begriff der Ausdehnung involviren ſollen, ohne dem, daß ſie blos ideal iſt, und ſich auf eine für uns ganz unerkennbare Eigenſchaft der unendlichen Subſtanz bezieht, zur Erkenntniß der einfachſten Körper, die hier ſind d. i. ſolcher Körper, die auch als in einem Punkte befindlich betrachtet werden können,

nicht

nicht das geringſte, und eben ſo wenig bey, als wenn man ſie ſelbſt als ausgedehnt betrachten wollte. Wenn die Körper nur durch Bewegung und Ruhe, und in Anſehung der erſtern nur durch den Grad ihrer ſchnellern oder langſamern Bewegung zu unterſcheiden ſind, der ſinnliche Eindruck aber, den die Körper auf uns machen, blos durch Bewegung bewürkt wird, ſo iſt jene weitere Beſtimmung als ſolche, die den Begriff der Ausdehnung involviren, ganz müßig, und zwar um ſo mehr, als ſich, ſelbſt nach dem Spinoza, alle denkbaren Beſtimmungen der Materie oder der Körper aus ihrer Grundbeſtimmung, der Bewegung, mittelſt Anwendung der vier Verſtandesfunktionen auf dieſelbe herleiten laſſen. In der That hat auch Spinoza von dieſer angeblichen Beſtimmung der Körper als ſolcher, die den Begriff der Ausdehnung involviren, in der Folge keinen Gebrauch gemacht, vermuthlich, weil es ihm ſein Syſtem, ſein Unterſchied zwiſchen Ausdehnung und Modus der Ausdehnung, der nicht ſelbſt Ausdehnung iſt, nicht erlauben konnte. Die kritiſche Philoſophie hingegen kann die Ausdehnung um deswillen nicht als eine Beſtimmung der Materie oder der Körper brauchen, weil ſie in empiriſcher Betrachtung weiter nichts als die Materie der Körper ſelbſt iſt.

## Dritter Lehrſatz.

Ein bewegter oder ruhender Körper mußte von einem andern Körper zur Bewegung oder zur Ruhe beſtimmt werden, dieſer wurde wieder von einem dritten zur Bewegung oder Ruhe beſtimmt, und dieſer dritte wieder von einem vierten und ſo fort ins Unendliche.

Beweis

## Beweis.

Die Körper ſind (nach der 1ſten Defin. dieſes Th.) einzelne Dinge, die (vermöge des 1ſten Lehrſ.) in Anſehung der Bewegung und Ruhe von einander unterſchieden ſind. Folglich muſte auch (nach dem 28ſten Satze des 1ſten Th.) ein jeder Körper von einem einzelnen Dinge zur Bewegung oder Ruhe nothwendig beſtimmt werden, nemlich (nach dem 6ten Satze dieſes Th.) von einem andern Körper, der (nach dem 1ſten Grundſatze) ebenfalls entweder in Bewegung oder Ruhe war. Dieſer Körper aber konnte, aus demſelben Grunde, weder in Bewegung noch in Ruhe geſetzt werden, wenn er nicht von einem andern zur Bewegung oder Ruhe beſtimmt worden wäre, und dieſer Körper, aus demſelben Grunde, abermal von einem andern, und ſo fort ins Unendliche. w. z. e. w.

## Corollarium.

Hieraus folgt, daß ein bewegter Körper ſolange in Bewegung iſt, bis er von einem andern Körper zur Ruhe beſtimmt wird; und daß ein ruhender Körper ſo lange ruhe, bis ihn ein anderer zur Bewegung beſtimmt. Dieſes iſt ſchon für ſich klar. Denn wenn ich voraus ſetze, daß ein Körper A ruhe, und keine Rückſicht auf andere bewegte Körper nehme, ſo kann von dem Körper A weiter nichts geſagt werden, als daß er ſich im Zuſtande der Ruhe befinde. Käme der Körper A nachher in Bewegung, ſo konnte dieſe doch in der That nicht

aus dem Zuſtande der Ruhe entſpringen; denn daraus konnte weiter nichts folgen, als daß der Körper A in Ruhe war. Nähme man hingegen an, daß der Körper A ſich bewege, ſo wird ſich von demſelben, ſo lange wir nur auf ihn Rückſicht nehmen, weiter nichts behaupten laſſen, als daß er bewegt werde. Käme aber der Körper A hierauf in Ruhe, ſo konnte dieſe ebenfalls nicht aus der Bewegung entſtehen, die er zuvor hatte; indem aus der Bewegung weiter nichts folgt, als daß der Körper iſt bewegt worden. Dieſer Erfolg rührte alſo von etwas her, das nicht in A war, nemlich von einer äuſſern Urſache, von welcher A zur Ruhe beſtimmt wurde.

## Erſter Grundſatz.

**Alle Arten und Weiſen, wie ein Körper von einem andern afficirt wird, folgen zugleich aus der Natur des afficirten und des afficirenden Körpers, dergeſtalt, daß ein und derſelbe Körper, nach der Verſchiedenheit der Natur der bewegenden Körper auch verſchiedentlich bewegt wird, und hingegen verſchiedene Körper von einem und demſelben Körper verſchiedentlich bewegt werden.**

Zwey=

## Zweyter Grundſatz.

Wenn ein in Bewegung geſetzter Körper an einen andern ruhenden, welchen er nicht aus der Stelle bewegen kann, anſtößt, ſo prallt er, um ſeine Bewegung fortzuſetzen, zurück, und der Winkel, den die Linie der zurückprallenden Bewegung mit der Fläche des ruhenden Körpers, an welche ſie ſtößt, bildet, wird dem Winkel, den die Linie der einfallenden Bewegung mit derſelben Fläche macht, gleich ſeyn.

Die Rede war bisher nur von den einfachſten Körpern, nemlich denen, die blos in Anſehung der Bewegung und Ruhe, Schnelligkeit und Langſamkeit von einander verſchieden ſind. Ich gehe nunmehr zu den zuſammengeſetzten Körpern über.

## Definition.

Wenn einige Körper von gleicher oder von verſchiedener Größe, von den übrigen dergeſtalt eingeſchränkt werden, daß ſie einander bedecken, oder wenn ſie in gleichem Grade oder in verſchiedenen Graden der Schnelligkeit dergeſtalt bewegt werden, daß ſie einander ihre Bewegungen wechſelsweiſſe nach gewiſſem Verhältniſſe mittheilen, ſo wollen wir dieſe Körper vereinigte Körper nennen, die alle zugleich einen einzigen Körper oder ein Individuum ausmachen, das von den übrigen Individuen eben durch dieſe Vereinigung der Körper verſchieden iſt.

## Dritter Grundſatz.

Je nachdem die Flächen, in welchen ſich die Theile eines Individuums oder zuſammengeſetzten Körpers wechſelsweiſe berühren, größer oder kleiner ſind, deſto ſchwerer oder leichter können dieſe Theile genöthiget werden, ihre Lage zu verändern, und folglich iſt es auch deſto leichter oder ſchwerer, dem Individuum eine andere Figur zu geben. Ich werde daher diejenigen Körper, deren Theile ſich in großen Flächen wechſelsweiſe berühren, harte, diejenigen aber, deren Theile ſich in kleinen Flächen

chen berühren, **weiche**, und endlich diejenigen, deren Theile ſich unter einander bewegen, **flüſſige** nennen.

Die Schwierigkeit oder Leichtigkeit, mit welcher ſich die Lage der Theile eines zuſammengeſetzten Körpers ändern läßt, kann nicht von der größern oder kleinern Fläche, in welcher ſich die Theile, aus welchen der Körper beſteht, berühren, abhängen. Denn einmal ſind alle Körper und ihre Theile, ſelbſt nach **Spinoza** (S. Oper. poſth. p. 413.) ins Unendliche theilbar, man kann alſo auch bey Körpern von verſchiedener Art, Theile von einer beliebigen Größe feſtſetzen; nimmt man nun ein gewiſſes Quantum eines Theils, ſowohl eines feſten, als eines flüſſigen Körpers an, ſo kann auch keine Verſchiedenheit der Flächen beyder in Anſehung des Quantums der Ausdehnung ſtatt finden, denn der Raum, den der eine Theil erfüllet, iſt dem Raume, den der andere einnimmt, gleich. Man nehme einen Cubus irgend eines feſten und einen Cubus irgend eines flüſſigen Körpers, z. B. Stein und Waſſer von gleichem Maaße an, ſo werden die Seiten oder jede der ſechs Flächen des einen Cubus denen des andern gleich ſeyn, und doch werden ſich die Theile des Waſſercubus leichter als die des ſteinernen trennen laſſen. Der Unterſchied der feſten und flüſſigen Körper hängt alſo keineswegs von der größern oder kleinern Fläche der ſich in einem Körper berührenden Theile ab. Ueberdies iſt auch nicht die Eigenſchaft der Härte, Feſtigkeit, Starrheit eines Körpers, ſondern vielmehr die der Flüſſigkeit originell, und alle harte Körper haben ſich einmal in dem Zuſtande der Flüſſigkeit befunden, und ſind durch eine entweder allmälige oder ſchnelle Erſtarrung in den Zuſtand der Härte übergegangen. Die Flächengröße der ſich berührenden

Theile kann alſo nicht der Grund des Unterſchieds zwiſchen feſten und flüſſigen Körpern ſeyn. Beſſer wird von Kant dieſer Unterſchied (S. 88. Kants metaphyſiſchen Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft) ſo beſtimmt. „Eine Materie, deren Theile, unerachtet ihres noch ſo ſtarken Zuſammenhanges unter einander, dennoch von jeder noch ſo kleinen bewegenden Kraft an einander können verſchoben werden, iſt flüſſig. Theile einer Materie werden aber an einander verſchoben, wenn ſie, ohne das Quantum der Berührung zu vermindern, nur genöthiget werden, dieſe unter einander zu verwechſeln. Theile, mithin auch Materien, werden getrennt, wenn die Berührung nicht blos mit andern verwechſelt, ſondern aufgehoben, oder ihr Quantum vermindert wird. Ein feſter, beſſer ein ſtarrer Körper iſt der, deſſen Theile nicht durch jede Kraft an einander verſchoben werden können — die folglich mit einem gewiſſen Grade von Kraft dem Verſchieben widerſtehen. — Das Hinderniß des Verſchiebens der Materien an einander iſt die Reibung. Der Widerſtand gegen die Trennung ſich berührender Materien iſt der Zuſammenhang. Flüſſige Materien erleiden alſo in ihrer Theilung keine Reibung, ſondern, wo dieſe angetroffen wird, werden die Materien als ſtarr, in größern odern mindern Grade, deren die letztere Klebrigkeit heißt, wenigſtens ihren kleinern Theilen nach, angenommen. Der ſtarre Körper iſt ſpröde, wenn ſeine Theile nicht können an einander verſchoben werden, ohne zu reiſſen — mithin wenn der Zuſammenhang derſelben nicht kann verändert, ohne zugleich aufgehoben zu werden."

## Vierter Lehrſatz.

**Wenn einige Körper in einem Individuum oder zuſammengeſetzten Körper getrennt werden,**

und

und zugleich ſo viel andre Körper von derſelben Natur an deren Stelle treten, ſo wird dieſes Individuum ohne die geringſte Veränderung ſeiner Form, ſeine Natur wie zuvor behalten.

### Beweis.

Denn nach dem 1ſten Lehrſatz werden die Körper nicht in Anſehung der Subſtanz unterſchieden; dasjenige aber, was die Form des Individuums ausmacht, beſteht (nach der vorhergehenden Defin.) in der Vereinigung der Körper. Da nun aber dieſe (wie ich voraus ſetze) ohngeachtet der ſteten Veränderung der Körper, immer dieſelbe bleibt, ſo wird auch das Individuum ſowohl in Anſehung der Subſtanz, als der Modifikation ſeine Natur wie zuvor behalten.

## Fünfter Lehrſatz.

Wenn die Theile, die ein Individuum ausmachen, größer oder kleiner werden, doch in dem Verhältniß, daß ſie alle eben die Art der Bewegung und Ruhe, wie zuvor, beybehalten, ſo behält auch daſſelbe Individuum ſeine Natur, wie zuvor, ohne daß ſeine Form im geringſten verändert würde.

### Beweis.

Dieſer iſt eben ſo, wie der Beweis des vorhergehenden Lehrſatzes.

Es mag immer ſeyn, daß ein zuſammengeſetzter aus mehrern Theilen beſtehender Körper ſeine Natur, d. i. alle diejenigen Stücke, die er haben muß, um das zu ſeyn, was er iſt, beybehält, ohngeachtet die Theile, die ihn conſtituiren, größer oder kleiner werden; allein man kann nicht ſo ſchlechthin ſagen, daß er unter dieſer Bedingung ſeine Form, Figur, Geſtalt nicht im geringſten verändre. Denn die Formen, Figuren oder Geſtalten ſind blos Einſchränkungen des Raums, und werden nur durch den Raum möglich gemacht. So verſchieden alſo die Einſchränkungen des Raums ſind, ſo verſchieden müſſen auch die Formen oder Geſtalten ſeyn. Wenn alſo die Theile, die einen Körper ausmachen, größer oder kleiner werden, ſo wird der Raum dadurch auch weniger oder mehr eingeſchränkt; die Form und Geſtalt verändert ſich alſo auch. So ſagen wir z. B. von einem Menſchen, den wir noch klein und jung gekannt haben, wenn wir ihn nach mehrern Jahren wiederſehen, daß er ſich verändert habe, indem wir bemerken, daß er größer und ſtärker geworden iſt, oder wenn wir an einem Menſchen, ſtatt der ſonſt blühenden vollen Geſichtsbildung, jezt ein blaſſes, eingefallenes, mageres Geſicht erblicken. Man ſieht aber wohl, was Spinoza eigentlich hat ſagen wollen, und daß er ſich nur nicht beſtimmt genug ausgedrückt habe. Seine Meinung iſt, daß der Körper, ohngeachtet er jezt nicht mehr daſſelbe Quantum des Raums einnehme, wie vormals, er dennoch die Art der Form oder Geſtalt habe, die er haben müſſe, um ihn als dieſe beſtimmte Gattung oder Art von Körper von den übrigen Gattungen oder Arten der Körper zu unterſcheiden. So behält dieſer oder jener beſtimmte Menſch immer die Art der Geſtalt, die er haben muß, um Menſch zu heiſſen. Die Art der Geſtalt hängt nicht von der Einſchränkung des Raumes, ſondern von dem Weſen oder dem innern Princip der

Beſtim-

Beſtimmungen, die zur Möglichkeit des Dinges gehören, ab. So bleibt ein regulärer viereckigter Körper ein ſolcher, ich mag ihn größer oder kleiner machen; er behält als Würfel demohngeachtet immer die Beſtimmungen, unter denen allein er ein Würfel ſeyn kann.

## Sechſter Lehrſatz.

Wenn einige Körper, die ein Individuum ausmachen, die Bewegung, die ſie gegen eine Seite hin haben, gegen eine andre zu richten gezwungen werden, jedoch ſo, daß ſie ihre Bewegungen fortſetzen, und ſich ſolche auf eben die Art wie zuvor mittheilen können; ſo wird auch daſſelbe Individuum ſeine Natur, ohne die geringſte Veränderung ſeiner Form, beybehalten.

### Beweiß.

Dieſer Satz erhellet für ſich. Denn es wird vorausgeſezt, daß dieſes Individuum alles das beybehalte, was nach der von uns gegebenen Definition deſſelben, ſeine Form ausmacht.

## Siebenter Lehrſatz.

Ueberdies behält auch das ſo zuſammengeſetzte Individuum ſeine Natur, es mag ſich nun nach ſeinem ganzen Inhalte bewegen, oder

ruhen, oder es mag ſich nach dieſer oder jener Seite hin bewegen, wenn nur jeder Theil ſeine eigene Bewegung beybehält und dieſelbe wie zuvor den übrigen mittheilt.

## Beweis.

Dieſer erhellet aus der Definition des Individuums, in dem 4ten Lehrſatz.

## Scholium.

Wir ſehen hieraus, wie ein zuſammengeſetzter Körper auf mancherley Weiſe afficirt werden, und dennoch ſeine Natur behalten könne. Bisher haben wir uns einen ſolchen Körper vorgeſtellt, der nur aus Körpern, die blos durch Bewegung und Ruhe, Schnelligkeit und Langſamkeit unter ſich verſchieden ſind, d. i. aus den einfachſten Körpern zuſammengeſetzt iſt. Wenn wir uns nun einen andern Körper vorſtellen, der aus mehrern Individuen von verſchiedener Natur beſteht, ſo werden wir finden, daß derſelbe auf noch mannichfaltigere Weiſe afficirt werden könne, und ſich in ſeiner Natur dem ohngeachtet behaupte. Denn da jeder Theil deſſelben aus mehrern Körpern zuſammengeſetzt iſt, ſo wird auch (nach dem vorhergehenden Lehrſatz) jeder Theil, ohne die geringſte Veränderung ſeiner Natur, bald langſamer bald ſchneller bewegt werden, folglich auch ſeine Bewegungen den übrigen Theilen ſchneller oder langſamer mittheilen können. Stellen wir uns ferner eine dritte

Art von Individuen vor, die aus Körpern von dieſer zweyten Art zuſammengeſetzt ſind, ſo werden wir abermal finden, daß dieſelben ohne die geringſte Veränderung ihrer Form auf vielerley Weiſe afficirt werden können. Und wenn wir ſo immer weiter bis ins Unendliche fortgehen, ſo werden wir leicht begreiffen, daß die ganze Natur ein einziges Individuum ausmache, deſſen Theile, oder Körper, ohne die geringſte Veränderung des ganzen Individuums, auf unendliche Weiſe wechſeln. Und dieſes hätte ich, wenn ich die Abſicht gehabt hätte, vom Körper beſonders zu handeln, ausführlicher aus einander ſetzen und beweiſen müſſen. Aber ich habe ſchon geſagt, daß meine Abſicht auf etwas ganz anders geht, und daß ich dieſes aus keiner andern Urſache anführe, als weil ſich das, was ich mir zu beweiſen vorgenommen habe, daraus leicht deduciren läßt.

Es iſt ſo leicht nicht zu begreifen, daß die ganze Natur ein einziges Individuum ausmache. Was ein Individuum ausmachen ſoll, muß ich mir ſo vorſtellen können, daß es durch einen Raum eingeſchränkt, daß ein Raum durch daſſelbe erfüllet werde. Jene Einſchränkung verträgt aber die Vorſtellung des Univerſums ſo wenig, als der unendliche Raum eingeſchränkt oder erfüllt gedacht werden kann; beydes, ein auf einen Raum eingeſchränktes Univerſum und ein eingeſchränkter unendlicher Raum, iſt ein Widerſpruch. Die Reihe der ſinnlichen Gegenſtände nach allen möglichen Direktionen von irgend einem Mittelpunkte aus, kann unſer Verſtand niemal vollenden; wir erhalten, ſo weit wir unſer Nachdenken und die Additionen fortſetzen mögen,

nur immer einen beſchränkten Umfang, hinter welchem immer noch der Raum ins Unendliche fortgeht; wir bekommen nie ein Univerſum, als ein Individuum, ſondern immer nur einen Theil eines unbeſtimmten und unbeſtimmbaren Ganzen. Mit einem Worte: das Weltall iſt eine blos transſcendentale und regulative Idee, deren Gegenſtand uns in der Erfahrung nicht gegeben wird, und die nur als Regel dienen kann, die Erkenntniß der ſinnlichen Gegenſtände in ſyſtematiſche Einheit zu ordnen, indem alle Erſcheinungen, Körper, blos ein Bedingtes geben, das zu keiner Einheit führt, da hingegen ſolche erhalten wird, wenn man dem Bedingten, ein Unbedingtes, welches hier die abſolute Totalität der Reihen der Erſcheinungen iſt, ob es gleich nur als bloße Idee gelten kann, zum Grunde legt. So bald ſie hingegen conſtitutiv d. i. als ein Begriff von einem würklich erkannten überſinnlichen Gegenſtand gebraucht, wenn das Weltall als ein erkennbares Ding an ſich betrachtet wird, ſo kömmt, man mag in Anſehung der Behauptung daſſelbe als begrenzt oder unbegrenzt, die eine oder die andere Parthei ergreifen, nichts als Nonſens heraus und die Vernunft geräth dabey in einen Widerſtreit, aus welchem ſie ſich ſelbſt nicht herauszuwikeln im Stande iſt.

## Heiſcheſätze.

I. Der menſchliche Körper beſteht aus mehrern Individuen von verſchiedener Natur, deren jedes ſehr zuſammengeſetzt iſt.

II. Von den Individuen, aus welchen der menſchliche Körper zuſammengeſetzt iſt, ſind einige flüſſig, einige weich, und einige hart.

III.

III. Die Individuen, aus welchen der menſchliche Körper beſteht, und folglich der menſchliche Körper ſelbſt, wird von den auſſer ihm befindlichen Körpern auf mehrerley Weiſe afficirt.

IV. Der menſchliche Körper bedarf zu ſeiner Erhaltung mehrerer anderer Körper, durch welche er beſtändig gleichſam wieder erzeugt wird.

V. Wenn der flüſſige Theil des menſchlichen Körpers durch einen äußerlichen Körper beſtimmt wird, öfters gegen einen andern weichen Theil zu ſtoßen, ſo verändert er dadurch deſſen Fläche, und drückt demſelben gleichſam einige Spuren des äußerlichen einwürkenden Körpers ein.

VI. Der menſchliche Körper kann die äuſſerlichen Körper auf mancherley Weiſe bewegen und ihnen mancherley Richtungen geben.

Dieſe ſechs Heiſcheſätze dienen im Grunde zu gar nichts; denn daß der menſchliche Körper, ſo gut wie ein jeder anderer, entweder nach ſeinem ganzen Volumen oder in einzelnen Theilen, durch andere Körper und außer ihm auf ihn würckende Kräfte auf mancherley Weiſe modificiert werden kann, hat noch niemand geleugnet; auſſerdem aber ſind auch dieſe Sätze nicht geſchickt, die Art und wie durch die Eindrücke äußerer Dinge auf unſern Körper ſinnliche Vorſtellungen in unſerm Gemüthe entſtehen, zu erklären, denn dieſe Eindrücke ſind noch nicht die ganze Vorſtellung, ſondern nur die Materie, das Gegebene derſelben, damit dieſe Materie aber zur Vorſtellung werde, muß das Gemüthe aus ſeinem eigenen Mittel noch etwas hinzuthun, nemlich

das, wodurch der bloße Stoff zur Vorſtellung wird, die Form der Vorſtellung, die blos dem Subjekte, das ſich etwas vorſtellt, angehört, und nur durch ihre Vereinigung mit dem Stoffe die Vorſtellung ausmacht. Der Eindruck allein macht die Vorſtellung ſo wenig aus, als die Form des Stoffs die Form der Vorſtellung ausmacht, oder man müßte behaupten, daß mit dem Stoff oder der Form des Stoffs uns zugleich auch das Bewußtſeyn deſſelben, welches die allgemeine und nothwendige Bedingung aller Vorſtellungen in unſerem Gemüthe ſelbſt iſt, gegeben werde, welches ungereimt wäre. Es ſey nun das Gemüth, das Subjekt der Vorſtellungen, was es wolle, ein geiſtiges oder körperliches Weſen, ſo muß doch immer ein Vermögen in ihm ſeyn, wodurch es der durch die Eindrücke gegebenen Stoffe zu Vorſtellungen mit und in dem Bewußtſeyn empfänglich wird, und in dieſem erſt muß an dem bloſſen Stoffe die Form hervorgebracht werden, die ihn zu einer Vorſtellung erheben ſoll. Denn wenn Stoff der Vorſtellung und Vorſtellung ſelbſt verſchieden ſind, ſo kann das, was Form des Stoffes, objektive Form iſt, nicht Form der Vorſtellung, ſubjektive Vorſtellung ſeyn, die Form der Vorſtellung kann alſo nichts zugleich mit dem Stoffe Gegebenes, ſondern es muß etwas ſeyn, das dem Gemüthe, dem vorſtellenden Subjekte, ſelbſt angehört. Jene Sätze enthalten alſo nichts, wodurch der Urſprung der Vorſtellungen erkläret würde; da ſie ſich auf den bloßen Eindruck auf die ſinnlichen Organe, die nur Stoffe zu Vorſtellungen allererſt werden können, einſchränken; die ſubjektiven Bedingungen der Vorſtellungen ſelbſt aber, nemlich Bewußtſeyn, Empfänglichkeit, und das, was dem Stoffe die Form zu Vorſtellungen gibt und die Form oder das, was die Vorſtellungen zu Vorſtellungen macht, gänzlich unberührt laſſen.

## Vierzehnter Satz.

Die menſchliche Seele iſt vermögend, ſich von vielen Dingen Vorſtellungen zu machen, und dazu um ſo vermögender, je mehrerer Veränderungen oder Dispoſitionen ihr Körper empfänglich iſt.

### Beweis.

Denn der menſchliche Körper wird (nach dem 3ten und 4ten Heiſcheſatz) auf mehrerley Weiſe von den äußern Körpern afficirt und auch veranlaßt, die äußern Körper auf mancherley Weiſe zu afficiren. Vor allen aber, was in dem menſchlichen Körper vorgeht, muß (nach dem 12ten Satze) die menſchliche Seele eine Vorſtellung empfangen; folglich iſt die menſchliche Seele vermögend, ſich vieles vorzuſtellen, und dazu um ſo vermögender ꝛc.

Nicht alle Arten von Vorſtellungen der menſchlichen Seele entſtehen aus Eindrücken auf unſere ſinnlichen Werkzeuge, z. B. die reinen Anſchauungen, Notionen und Ideen, deren Feld ſogar von weit größerm Umfange, als das von uns ſelbſt anſchaubare Feld der ſinnlichen Gegenſtände, iſt. Der Anblick des geſtirnten Himmels gewährt uns nur eine Art von Vorſtellungen, eine Anſchauung, die, wenn ſie auf ſich ſelbſt eingeſchränkt und die Geſetze, die die Vernunft der Natur vorſchreibt, und die unſerm Gemüthe a priori gegeben ſind, ohne Anwendung auf die Erſcheinungen des nächtlichen

lichen Himmels geblieben wären, die Entdeckungen der Aſtronomie und den Reichthum von großen kosmologiſchen und aſtronomiſchen Vorſtellungen, nicht würde haben bewürken können. Auch würde, wenn alle unſere Vorſtellungen blos von Eindrücken auf unſern Körper und ſeine Organe abhängen ſollten, das ganze Gebiet der Moral mit allen ihren auf die praktiſche Vernunft a priori gegründeten Geſetzen, Vorſchriften und Vorſtellungen, und das ganze Gebiet der äſthetiſchen Urtheilskraft, mithin die ganze Wiſſenſchaft des Schönen und Erhabenen, ſo wie die ganze Naturwiſſenſchaft unentdeckt geblieben ſeyn, da allen dieſen Wiſſenſchaften Ideen zum Grunde liegen, denen keine Objekte in der Anſchauung entſprechen, die alſo auch in dem Gemüthe nicht durch ſinnliche Eindrücke entſtanden ſeyn können.

Es iſt alſo gewiß, daß nicht alle Vorſtellungen Eindrücke auf unſern Körper und ſeine ſinnlichen Werkzeuge vorausſetzen, und es iſt auch ausgemacht, daß bey gleicher Beſchaffenheit der Körper und bey demſelben Grade der Empfänglichkeit derſelben für ſinnliche Eindrücke, dennoch der Vorrath von Vorſtellungen in einigen Subjekten größer und in den übrigen geringer ſeyn kann; ja die Erfahrung lehret ſogar, daß gebrechliche Perſonen und ſolche, denen ein Sinn, z. B. der des Geſichts, abging, gleichwohl zu dem Beſitz mehrerer Vorſtellungen, als viele andre, deren Körper und äußere Sinne mit keinem Gebrechen behaftet waren, gelangt ſind.

## Funfzehnter Satz.

**Die Vorſtellung (idea), die das formale Weſen der menſchlichen Seele ausmacht, iſt nicht einfach, ſondern aus mehreren Vorſtellungen zuſammengeſetzt.**

Be-

## Beweis.

Die Vorſtellung, welche das formale Weſen der menſchlichen Seele ausmacht, iſt die Vorſtellung des Körpers (nach dem 13ten Satze) welcher (nach dem 1ſten Heiſcheſatz) aus mehrern ſehr zuſammengeſetzten Individuen beſteht. Nun gibt es von einem jeden Individuum, das mit zum menſchlichen Körper gehört, in Gott nothwendig eine Vorſtellung; (nach dem Coroll. zum 8ten Satze) folglich iſt (nach dem 7ten Satze) die Vorſtellung des menſchlichen Körpers aus den mehrern Vorſtellungen der ihn ausmachenden Theile zuſammengeſetzt.

In der Anmerkung zum 13ten Satze dieſes Theils iſt gezeigt worden, daß und warum die Vorſtellung des Körpers nicht das formale Weſen der Seele ausmachen könne. Da nun der gegenwärtige Beweis ſich auf jenen Satz gründet, ſo fällt er mit demſelben zugleich.

Ueberdies folgt auch nicht, daß, wenn auch in Gott nothwendig eine Vorſtellung von jedem Theile, der zum menſchlichen Körper gehört, zu finden wäre, auch die Vorſtellung von dem menſchlichen Körper im Menſchen aus den einzelnen Vorſtellungen von allen den menſchlichen Körper conſtituirenden Theilen zuſammen geſetzt, und ſo in ihm zu finden ſey. Denn da alle Körper ins Unendliche theilbar ſind, und alle Theile, ſo klein und unempfindbar ſie auch ausfallen mögen, immer doch wieder einen Raum erfüllen müſſen, wenn ſie das, was ſie ſind, nemlich Körper, bleiben ſollen, ſo können wir uns einmal ſchlechterdings keine Vorſtellung machen, wie in Gott ſelbſt die Trennung der körperli-

chen Theile je und dergeſtalt vollendet werden könne, daß nichts mehr übrig bliebe, das einen Raum einnäh⸗me. Die Art, wie Gott ſich die Dinge denkt, vor⸗ſtellt, und erkennet, bleibt ſo wie ſein Weſen, für den menſchlichen Verſtand ein ewiges Räthſel, und es iſt Vermeſſenheit, dem Unendlichen im Denken die Grenzen, ſo weit man ſie auch ſtecken mag, vorſchreiben zu wol⸗len, an welche unſer Verſtand gebunden iſt. Eben ſo wenig können wir den Maasſtab eines unendlichen Denkens, das wir uns nicht denken können, zum Maas⸗ſtab unſeres endlichen eingeſchränkten Verſtandes ma⸗chen und behaupten, daß dieſe und jene Vorſtellungen von Dingen nach eben dem Umfange und Inhalte in un⸗ſerm menſchlichen Verſtande ſeyn müßten, weil ſie ſo in dem unendlichen Verſtande Gottes ſind. Kein menſch⸗licher Verſtand iſt fähig, ſich von allen Theilen ſeines Körpers eine Vorſtellung zu machen, eben darum weil ſie eine Trennung zulaſſen, der ſeine Sinne zu folgen nicht im Stande ſind. Die Vorſtellung, die man ſich nach der Beſchaffenheit der Theile, als feſte, weiche und flüſſige, macht, iſt noch keine Anſchauung der ein⸗zelnen Theile, ſondern bloße Begriffe, unter welchen die Merkmale des Körpers gedacht werden, und wo⸗von wenigſtens zwey in der Auflöſung durch Sterben, und durch eine in Gedanken vorgenommene Trennung alle drey verlohren gehen. Anſtatt alſo eine Vorſtellung von dem Körper durch Vorſtellungen aller ſeiner ihn conſtituirenden Theile zu erhalten, wird vielmehr die ganze Vorſtellung eben ſo in ein Nichts aufgelößt, als der Körper ſelbſt, wenn die Trennung ſeiner Theile ins Unendliche, oder nur bis dahin, wo unſere Sinne keines Eindrucks von ihnen mehr empfänglich ſind, vor⸗genommen wird. Oder wo iſt die Regel, die uns vor⸗ſchreiben könnte, wie weit wir in dieſer Theilung ge⸗hen ſollen? Die Theile allein machen auch den menſchli⸗

chen

chen Körper, ſo wie die Vorſtellungen der einzelnen Theile, noch nicht die ganze einzige Vorſtellung von unſerm Körper aus, ſondern zu jenem gehört auch noch und vorzüglich die ganze Struktur, Geſtalt und Bildung ſeiner Maſſen, und die Zuſammenſetzung und Verbindung derſelben zu einem organiſchen und zweckmäßigen Ganzen, welche Vorſtellung nicht möglich iſt, ſo lange man blos an der Vorſtellung der einzelnen Theile hangen bleibt. Der menſchliche Körper iſt keine Erſcheinung mehr, was er doch für uns nur iſt, wenn man ihn in Theile zerlegt, die, ehe man noch damit zu Ende iſt, nicht mehr für uns erſcheinen. Freylich iſt die Vorſtellung von unſerm Körper, ſo wie von einem jeden uns erſcheinenden Körper, nicht einfach, ſondern zuſammengeſetzt, weil ſie aus dem Mannichfaltigen in der Anſchauung beſteht, welchem ein Mannichfaltiges in der Erſcheinung entſpricht. Allein es folgt daraus noch nicht, daß, weil das Materielle, der Stoff dieſer Vorſtellung, ein Mannichfaltiges iſt, auch das, was das Gemüth aus ſich ſelbſt zur Hervorbringung dieſer Vorſtellung hinzuthut, die Form der Vorſtellung, ebenfalls ein Mannichfaltiges, ein Zuſammengeſetztes wäre. Es iſt vielmehr eine Handlung des Gemüths, die eben ſo unter dem Begriffe der Einheit gedacht werden muß, als ſie ſelbſt das Mannichfaltige der Anſchauungen, in eine Einheit des Bewußtſeyns zuſammen faßt. Es iſt nicht möglich in dieſer Handlung des Zuſammenfaſſens, dieſer Form des Gemüths, ein Mannichfaltiges, ein Zuſammengeſetztes, das getrennt werden könnte, zu unterſcheiden.

## Sechzehnter Satz.

**Die Vorſtellung von einer jeden Veränderung, die der menſchliche Kör-**

per von äuſſerlichen Körpern leidet, muß zugleich die Natur des menſchlichen Körpers und die Natur des äuſſerlichen afficirenden Körpers enthalten.

## Beweis.

Denn alle Veränderungen, die ein Körper leidet, entſpringen zugleich aus der Natur des afficirten und des afficirenden Körpers (vermöge des 1ſten Grundſatzes nach dem Coroll. des 3ten Lehnſatzes) mithin involvirt die Vorſtellung derſelben (nach dem 4ten Grundſ. des 1ſten Th.) nothwendig die Natur beyder Körper; folglich enthält auch die Vorſtellung von einer jeden Veränderung, die der menſchliche Körper von einem äußern Körper leidet, die Natur des menſchlichen und äußern Körpers.

## 1ſtes Corollarium.

Hieraus folgt erſtlich, daß die menſchliche Seele ſich die Natur vieler Körper zugleich mit der Natur ihres eigenen Körpers vorſtelle.

## 2tes Corollarium.

Zweytens folgt, daß die Vorſtellungen, die wir von auſſer uns befindlichen Körpern haben, mehr die Beſchaffenheit unſers Körpers als die Natur der äußern Körper anzeigen; welches ich in dem Anhange des erſten Theils durch mehrere Beyſpiele erläutert habe.

Zwar

Zwar iſt allerdings richtig, daß alle Veränderungen, die ein menſchlicher Körper durch einen andern auſſer ihm exiſtirenden Körper leidet, durch die Natur beyder Körper, des afficirten und afficirenden, möglich werden, der afficirte Körper muß nemlich vermöge ſeiner Natur der Eindrücke, die der äuſſere Körper auf ihn macht, empfänglich ſeyn, und der afficirende Körper den Eindruck geben. Es iſt aber falſch, daß die Vorſtellung von den Veränderungen, die der menſchliche Körper durch andere auſſer ihm befindliche Körper leidet, die Natur beyder, des menſchlichen und afficirenden Körpers, zugleich enthalten und ausdrücken müſſe. Denn ſo bald wir uns nur die durch andere Körper in uns verurſachten Veränderungen vorſtellen, richten wir unſere Aufmerkſamkeit nicht auf den Gegenſtand, als Urſache dieſer Veränderungen, ſelbſt, ſondern auf die in uns hervorgebrachte Würkung, wir ſind uns blos einer Empfindung bewußt; ſo bald ich aber mein Bewuſtſeyn von den in mir vorhandenen Veränderungen abziehe und auf den Gegenſtand ſelbſt, der ſie hervorgebracht hatte, richte, ſo bald bin ich mir des Gegenſtandes als einer Urſache dieſer Veränderung bewußt; und dieſe Vorſtellung hat gar nichts mehr mit dem, was Empfindung in uns iſt, zu ſchaffen. In wie fern alſo die Vorſtellung in mir blos Empfindung iſt, kann ſie nichts enthalten, was zugleich einem Objekte auſſer mir gehörte, und es iſt keinesweges abſolut nothwendig, daß ich mir im Bewuſtſeyn dieſer Vorſtellung als Empfindung, dieſe zugleich durch Beziehung auf den äuſſern Gegenſtand als Würkung deſſelben denke; weil man ſonſt behaupten müſte, daß das Bewuſtſeyn ſubjektiver Veränderungen das Bewuſtſeyn der Urſachen derſelben, ſchlechterdings zur Bedingung habe. Denn obgleich eine Empfindung, als Würckung betrachtet, jederzeit eine ihr entſprechende Urſach haben muß, ſo folgt

doch daraus nicht, daß das Bewuſtſeyn jener Empfindung auch mit dem Bewuſtſeyn der Urſache verknüpft ſeyn müſſe; und unſere eigene Erfahrung lehrt es uns auch täglich, daß wir von vielen in uns vorgehenden Veränderungen den Grund nicht anzugeben wiſſen.

Es iſt auch ein ganz unbeſtimmter Ausdruck: daß die Vorſtellung von dem Eindrucke eines äuſſern Körpers die Natur meines eigenen und dieſes fremden Körpers enthalte. Spinoza hat zwar nirgend erklärt was er unter Natur eines Dinges verſtehe; es kann aber hier dieſer Ausdruck nichts andres bedeuten, als entweder den Inbegriff aller zum Daſeyn eines Dinges gehörigen Beſtimmungen, oder den Grund, das innere Subſtrat alles deſſen, was an einem Dinge erſcheint. Die Vorſtellung einer in mir vorgehenden Veränderung begreift aber weder alle zu meinem Daſeyn erforderliche Beſtimmungen, noch die geringſte zum Daſeyn des äuſſern afficirenden Körpers gehörige Beſtimmung in ſich. Die Vorſtellung einer in mir vorgehenden Veränderung gibt mir durch Reflexion nur eine einzige zu meinem Ich gehörige Beſtimmung, nemlich meine Empfänglichkeit für Eindrücke äußerer Objekte, zu erkennen. Hingegen iſt in dieſer Vorſtellung nichts enthalten, was auch nur eine einzige zum Daſeyn des äußern Körpers gehörige Beſtimmung ausdrückte. Es iſt keine Beſtimmung, die zum Daſeyn eines Dinges gehöret, Eindrücke auf andre Dinge zu machen; ein Ding bleibt und behält alle zu ſeinem Daſeyn gehörige Beſtimmungen, wenn auch auſſer demſelben nichts wäre, das Empfänglichkeit für die Eindrücke deſſelben hätte. Verſteht man aber unter Natur den innern Grund, das innere Subſtrat der Dinge als Erſcheinungen, oder das, was das Ding an ſich iſt, ſo fällt ſogleich ſelbſt in die Augen, daß es gar keine Vorſtellungen von durch äuſſerliche Gegenſtände bewürckten Veränderun-

änderungen in uns geben könne, die die Natur unſers Ichs und der äuſſern Gegenſtände in dieſem Sinne enthielten und ausdrückten; was die Dinge an ſich ſind, wird uns durch keine Eindrücke, durch keine in uns hervorgebrachte Veränderung auch bey dem deutlichſten Bewuſtſeyn unſerer eigenen Perſönlichkeit und der afficirenden Objekte offenbar; und wenn wir durch das Bewuſtſeyn in uns durch die Einwürckung äuſſerer Gegenſtände verurſachten Veränderungen, auch auf das Bewuſtſeyn unſerer Empfänglichkeit für äußere Eindrücke geführet werden, ſo iſt doch die Entdeckung, was denn das wohl ſeyn mag, das den Grund dieſer Empfänglichkeit ausmacht, wodurch dieſe Empfänglichkeit möglich wird, noch unendlich weit von uns entfernt, und ſo erfahren und erkennen wir von der inneren eigentliche Natur eines äußern Gegenſtandes nicht das geringſte, wenn wir uns gleich in dem vollen Bewuſtſeyn einer durch ihn in uns entſtandenen Veränderung befinden. Ich würde mich ſehr irren, wenn ich im Bewuſtſeyn, ganz durchwärmt zu ſeyn, in dem Bewuſtſeyn der Hitze, die ich an einem heiſſen Sommertage empfinde, die eigenthümliche Natur und das innere Weſen der Sonne, der ich dieſe Würkung zuſchreibe, gefunden zu haben glaubte; es würde eben ſo viel ſagen, als daß die Sonne ſelbſt Hitze empfinde, und ihr Weſen, ihre Natur ganz aus brennbarer, erwärmender und entzündender Materie beſtehe. Die Sonnenhitze iſt vielmehr eine bloße Würckung in Rückſicht auf ſolche Körper, die einer Erwärmung und Erhitzung empfänglich ſind; das, was dieſe Würckung verurſacht, der Grund, der ſie möglich macht, iſt etwas von dieſer Würckung verſchiedenes, und dieſer Grund erſcheint uns ſo wenig, als das innere Subſtrat, das in uns den Würkungen des Denkens und überhaupt allen Arten von Vorſtellungen zum Grunde liegt. Es iſt alſo immer eine große

Quelle des Irthums, unſere Empfindungen, unſere Vorſtellungen von Veränderungen in uns, auf das, was die Dinge an ſich ſind, überzutragen, und die Natur und das Weſen der Dinge ganz nach dem beſtimmen zu wollen, wie wir von ihnen verändert werden, was wir individuell durch ſie empfinden. Ueberdies würde dieſes Verfahren auch nur eine blos einſeitige Vorſtellung von den Dingen, je von welcher Seite ſie nemlich Eindruck auf meine Receptivität machten, und außerdem auch eine oft ganz verſchiedene Vorſtellung von ihnen gewähren, indem die verſchiedene individuelle Beſchaffenheit der Empfänglichkeit mehrerer Subjekte nothwendig die Vorſtellung von den Dingen je nach der Beſchaffenheit der verurſachten Eindrücke und Veränderungen anders modificiren würde.

Was die beyden Corollarien betrift, ſo enthält das erſte nicht ſowohl eine Folge aus dieſem 16ten Satze, als vielmehr eine bloße Wiederholung deſſelben, nur mit veränderten Worten; denn es iſt einerley, ob ich ſage, die Vorſtellung einer jeden Veränderung, die der menſchliche Körper von äuſſern Körpern leidet, enthält zugleich die Natur des menſchlichen afficirten und die Natur des äußern afficirenden Körpers, oder ob ich ſage: die menſchliche Seele ſtellet ſich die Natur der äuſſern afficirenden Körper zugleich mit der Natur ihres eigenen Körpers vor. Das zweite Corol. ſchränkt hingegen das wieder zum Theil ein, was der Satz ſelbſt und das erſte Corol. ſchlechthin und allgemein behauptete. Daß die Vorſtellungen, die wir von auſſer uns befindlichen Körpern, vermöge der in uns hervorgebrachten Veränderungen, erhalten, mehr die Beſchaffenheit unſeres Körpers als die Natur der äuſſern Körper anzeigen, davon liegt der Erkenntnißgrund nicht in jenem Satze, nach welchem blos behauptet wird, daß die Vorſtellungen unſerer Veränderungen zugleich die Natur

unſers

unſers und der äußern Körper enthalten. Hier iſt kein Grund vorhanden, warum die Vorſtellungen von äuſſern Körpern, die Natur unſers Körpers mehr oder weniger als die Natur der äuſſern Körper anzeigen ſollten. Spinoza hat dieſes mehr auch nirgend beſtimmt.

## Siebzehnter Satz.

Wenn der menſchliche Körper eine Veränderung, die die Natur eines äuſſern Körpers in ſich faßt, erleidet, ſo wird die menſchliche Seele dieſen äuſſern Körper ſo lange als würcklich exiſtirend oder als ihr gegenwärtig anſchauen, bis ihr Körper wieder eine Veränderung erhält, welche die Exiſtenz oder die Gegenwart dieſes äuſſern Körpers ausſchließt.

### Beweis.

Denn ſo lange der menſchliche Körper auf dieſe Art afficirt iſt, ſo lange wird auch die menſchliche Seele (nach dem 12ten Satze) dieſen Zuſtand ihres Körpers anſchauen, d. i. ſie wird (nach dem vorigen Satze) von der würcklich vorhandenen Veränderung, die die Natur des äuſſern Körpers in ſich faßt, eine Vorſtellung haben, d. i. eine Vorſtellung, die die Exiſtenz oder die Gegenwart der Natur des äuſſern Körpers nicht ausſchließt, ſondern vielmehr ſetzt. Folglich wird auch die Seele (nach dem vorhergehenden erſten Coroll.) den äuſſern Körper ſo lange als würcklich exiſtirend oder als ge-

genwärtig anſchauen, bis der Körper wieder eine Veränderung erhält u. ſ. w.

## Corollarium.

Die Seele kann die auſſer ihr befindlichen Körper, von welchen ihr Körper einmal afficiret worden iſt, wenn ſie gleich nicht mehr exiſtiren oder nicht mehr gegenwärtig ſind, dennoch ſo anſchauen als ob ſie noch gegenwärtig wären.

## Beweis.

Indem die äußern Körper die flüſſigen Theile des menſchlichen Körpers dergeſtalt beſtimmen, daß ſie an die weichen oft anſtoßen, ſo verändern ſie die Flächen derſelben. (nach dem 5ten Heiſcheſatz) Daher kömmt es (S. den 2ten Grundſatz nach dem Coroll. zum 3ten Lehrſatz) daß dieſe flüſſigen Theile auf eine andre Art, als ſie zuvor pflegten, abgeſtoßen werden, und daß ſie auch hernach, indem ſie in ihrer freyen und ungehinderten Bewegung an dieſe neuen Flächen anlaufen, auf eben die Art abgeſtoßen werden, als ſie von den äuſſern Körpern gegen dieſe Flächen hingetrieben wurden, und daß ſie folglich den menſchlichen Körper, indem ſie ihre abprallende Bewegung fortſetzen, auch den menſchlichen Körper auf eben die Weiſe afficiren. Die Seele muß ſich (nach dem 12ten Satze) dieſen Zuſtand abermal vorſtellen, d. i. (nach dem 17ten Satze) die Seele muß den äußern Körper als gegenwärtig anſchauen; und die-

ſes

ſes ſo lange, als die flüſſigen Theile des menſchlichen Körpers nach ihrer freyen und ungehinderten Bewegung gegen dieſelben Flächen anſtoßen. Ohngeachtet alſo die äußern Körper, von welchen der menſchliche Körper einmal afficirt worden iſt, nicht mehr exiſtiren, ſo wird ſie die Seele dennoch ſo lange als gegenwärtig anſchauen, als dieſe Bewegung im Körper wiederholet wird.

## Scholium.

Man ſieht demnach, wie es möglich iſt, Dinge, die nicht exiſtiren, als gegenwärtig anzuſchauen, wie es oft geſchieht. Es kann dieſes auch wohl noch aus andern Urſachen geſchehen; es iſt mir aber hier genug, eine Urſache angegeben zu haben, aus welcher ich die Sache ſo gut erklären konnte, als wenn ich die wahre Urſache ſelbſt angezeigt hätte. Indeſſen glaube ich nicht, von dieſer weit entfernt zu ſeyn, indem alle von mir angenommene Heiſcheſätze kaum etwas enthalten, das nicht durch die Erfahrung beſtätiget würde; an dieſer dürfen wir aber nicht zweifeln, da wir gezeigt haben, daß der menſchliche Körper ſo exiſtire, wie wir ihn empfinden (Man ſ. das Coroll. zum 13ten Satz) Ueberdies ſehen wir (nach dem Coroll. zum vorhergehenden, und nach dem 2ten Coroll. des 16ten Satzes) deutlich ein, welcher Unterſchied zwiſchen der Vorſtellung z. B. Petri, die mit zum Weſen des Petri ſelbſt gehört, und zwiſchen der Vorſtellung von Petro, die in einem andern Menſchen, z. B. in Paulo iſt, ſtatt findet. Jene deutet gerade

rade zu auf das Weſen des Körpers Petri ſelbſt, und involvirt nur ſolange eine Exiſtenz als Petrus exiſtirt; dieſe hingegen zeigt mehr die körperliche Beſchaffenheit Pauli, als die Natur Petri an, und deshalb wird auch die Seele Pauli, ſo lange dieſe körperliche Beſchaffenheit deſſelben dauert, den Petrum, ob dieſer gleich nicht exiſtirt, dennoch als gegenwärtig anſchauen. Ferner wollen wir, um den Sprachgebrauch beyzubehalten, die Affektionen des menſchlichen Körpers, deren Vorſtellungen (ideae) uns die äuſſern Körper als gegenwärtig darſtellen, Bilder der Dinge nennen, ohngeachtet ſie die Figuren der Dinge nicht in ſich faſſen. Wenn alſo die Seele auf dieſe Art die Körper anſchauet, ſo werden wir ſagen, daß ſie ſich ſolche imaginire. Um alſo hier die Erklärung, was Irthum ſey, anzufangen, muß man merken, daß die Imaginationen der Seele an ſich betrachtet, nichts von Irthum in ſich enthalten, oder daß die Seele nicht deswegen, weil ſie ſich etwas imaginirt, ſondern nur in ſo fern irret, als ihr die Vorſtellung mangelt, welche die Exiſtenz der Dinge, die ſie ſich als gegenwärtig imaginirt, ausſchließt. Denn wenn die Seele, indem ſie ſich nicht exiſtirende Dinge als ihr gegenwärtig imaginirt, zugleich wüſte, daß dieſe Dinge in der That nicht vorhanden wären, ſo würde ſie fürwahr das Vermögen, ſich dergleichen imaginiren zu können, der Kraft und Tugend ihrer Natur und nicht einem Fehler zuſchreiben, beſonders wenn dieſes Imaginationsvermögen lediglich von ihrer eigenen Natur abhinge, d. i.

(nach

(nach der 7ten Definit. im 1ſten Th.) wenn es ganz frey wäre.

Was den Satz ſelbſt und den Beweis deſſelben betrift, ſo iſt vorhin ſchon gezeigt worden, daß die äuſſern Anſchauungen, auf welche der Verfaſſer die Vorſtellungen überhaupt einſchränkt, nicht aus einer Wahrnehmung in uns vorgegangener Veränderungen, oder daher entſtehe, daß wir uns eines Afficiertſeyns, einer Veränderung in uns ſelbſt, bewußt ſind, oder daß wir uns einer Vorſtellung, blos in wie fern ſie in uns iſt, bewußt werden, eine Vorſtellung blos auf uns ſelbſt, als die Subjekte derſelben, beziehen, ſondern daß vielmehr die ſinnliche Vorſtellung unmittelbar auf das auſſer uns und unſerer Vorſtellung befindliche Objekt bezogen wird. Jene Handlungsweiſe gibt eine andre Art von Vorſtellung, nemlich diejenige, welche Empfindung heißt; dieſe hingegen äuſſere Anſchauung. Wenn die Receptivität meines Vorſtellungsvermögens durch etwas auſſer demſelben afficiret wird, ſo entſteht eine doppelte Art von ſinnlicher Vorſtellung, in Anſehung welcher beyder ſich meine Spontaneität auf eine doppelte Art geſchäftig zeigen kann. Sie bezieht nemlich die ſinnliche Vorſtellung entweder unmittelbar blos auf das Subjekt der Vorſtellung; ſo, daß unſer Bewußtſeyn blos mit dem, was in uns ſelbſt, in unſerm Vorſtellungsvermögen vorgeht, beſchäftiget iſt, oder ſie bezieht die ſinnliche Vorſtellung unmittelbar auf den dem Stoffe derſelben in ihr entſprechenden Gegenſtand auſſer ihr. In jenem Falle iſt die ſinnliche Vorſtellung äuſſere Empfindung, in dieſem äuſſere Anſchauung. Der Grund des Unterſchieds beyder Arten von Vorſtellungen liegt alſo in dem doppelten Bezogenwerden der ſinnlichen Vorſtellung durch Spontaneität auf das Subjekt und Objekt, welches als ein würckliches

ches

ches Faktum von keinem Menſchen geleugnet werden kann. Es muß alſo auch nothwendig die Verſchiedenheit des Urſprungs der äuſſern Anſchauung von dem der äuſſern Empfindung, ſo wie aller Arten von Vorſtellungen überhaupt, anerkannt, und keine Art der Vorſtellung mit der andern, ſo wie auch keine beſondre Art von Vorſtellung mit der Vorſtellung überhaupt als Gattung, vermiſcht werden. Indem ich meine Aufmerkſamkeit auf eine in mir gegenwärtige Vorſtellung richte und nur blos den Zuſtand, in welchen ich mich durch dieſe Vorſtellung verſetzt befinde, erwäge, dabey alſo von dem dem Stoffe derſelben entſprechenden äuſſern Gegenſtande abſtrahire, denſelben aus der Acht laſſe, bin ich blos im Zuſtande einer Empfindung, und dieſer innere Zuſtand kann zwar ein Gegenſtand meiner Anſchauung werden, aber hier iſt kein äuſſerer Gegenſtand vorhanden, auf welchen meine Vorſtellung unmittelbar bezogen würde; ich ſchaue in und mit jener Anſchauung, deren Gegenſtand nur meine Empfindung iſt, keinen äuſſern auſſer meiner Vorſtellung vorhandenen Gegenſtand als gegenwärtig und als würklich exiſtirend an. Das unmittelbare Anſchauen unſeres eigenen innern Zuſtandes, ſchließt das unmittelbare Anſchauen äußerer Objekte in einer und derſelben Zeit, aus.

Das Corollarium zu dieſem Satze enthält ein Faktum der menſchlichen Natur, das eben ſo wenig bewieſen werden kann, als jedes andre Vermögen derſelben. Daß wir Einbildungskraft oder ein Vermögen haben, abweſende Gegenſtände anzuſchauen, davon überzeugt uns unſer Bewußtſeyn von demſelben ſchon unmittelbar. Spinoza führet ſeinen Beweis von dem Satze, daß die Seele fähig ſey, ſich abweſende körperliche Gegenſtände als gegenwärtig vorzuſtellen, auf die Art, daß er die Möglichkeit, oder die Art und Weiſe, wie

eine

eine ſolche Anſchauung zu Stande kömmt, darſtellt, ein Unternehmen, von welchem ſchon zum voraus ſich gar nichts verſprechen läßt, indem man auf dieſe Weiſe dergleichen Vorſtellungsarten, ſowie die Einbildungskraft oder das Vermögen, welches ehemalige Anſchauungen von gegenwärtigen Dingen, auch ohngeachtet der Abweſenheit derſelben, erneuern kann, nicht mehr für das, was ein jeder Gegenſtand unſerer Erkenntniß iſt, für Erſcheinung nimmt, ſondern den innern unanſchaulichen Mechanismus des denkenden Weſens, als Dinges an ſich, anzuſchauen glaubt. Der Beweis des Verf. ſelbſt iſt kürzlich dieſer: Die äuſſern Körper machen auf die flüſſigen Theile des menſchlichen Körpers Eindrücke, und dieſe wieder auf die weichern, ſo, daß dadurch die Fläche derſelben verändert wird, und mithin die flüſſigen Theile auch, auf eine veränderte Weiſe, oder in veränderter Richtung nach Beſchaffenheit des Planums abgeſtoßen werden. Dieſes wäre der Fall bey der äußern Anſchauung. Aber hiermit iſt die Sache noch nicht abgethan; die flüſſigen Theile des menſchlichen Körpers ſchieſſen auch von ſelbſt, aus eigener Bewegung, wieder auf daſſelbe Planum der weichen Theile, die jene wieder nach derſelben Richtung und in demſelben Grade des Winkels zurückſtoßen und denſelben Effekt hervorbringen, wie in dem erſten Falle. Der menſchliche Körper wird wieder in den ehemaligen Zuſtand des unmittelbar empfundenen körperlichen Eindrucks von auſſen verſetzt, die Seele nimmt ihn wahr, und mit und in demſelben auch zugleich den Gegenſtand auf eben die Art, wie er ehemals würcklich gegenwärtig war.

Gegen dieſen Beweis habe ich folgendes zu erinnern: 1. laſſen ſich die phyſiſchen Geſetze, nach welchen ſich Körper wechſelsweis einander beſtimmen, nicht zur Erklärung der Entſtehung der Vorſtellungen im Gemüthe

anwenden; denn obgleich der Menſch auch ein Körper iſt, und jene Geſetze ſich allerdings auf ihn als Körper anwenden laſſen, ſo iſt doch das, was an ihm Körper iſt, nicht hinlänglich, die Entſtehungsart der innern Erſcheinungen, die ein Produkt des leidenden und ſelbſtthätigen Theils ſeines Gemüths ſind, zu erklären. So kann zwar z. B. die Optik alle Winkel beſtimmen, die die Lichtſtralen, die von körperlichen Gegenſtänden auf mein Auge fallen, nach ihren mancherley Richtungen und Abſtänden bilden. Wie aber daraus Vorſtellungen von eben dieſen Gegenſtänden in meinem Gemüthe werden, läßt ſich hieraus nicht begreifen. Es erſcheint hier kein Körper, keine Fläche, auf welcher Körper, oder Stralen, wie auf der Netzhaut des Auges, abprallen könnten. Die Anwendung der phyſiſchen Geſetze der Bewegung, des An- und Abprallens u. dergl. hört auf, ſo bald die Affektionen der äuſſern Sinne ſich mit dem Intellektuellen vereinigen. Der Eindruck äuſſerer Gegenſtände auf unſere Sinnenorgane iſt von ganz anderer Art, als derjenige, den die empfangenen ſinnlichen Eindrücke auf unſere Receptivität machen mögen, wenigſtens ſind wir uns bey dieſem keines ſolchen Eindrucks als bey jenen bewußt.

2) Wird durch die Erklärungsart des Spinoza dem Gemüthe alle eigene Thätigkeit bey der Erneuerung äuſſerer Anſchauungen abgeſprochen, da er ſolche blos von der den flüſſigen Theilen ſelbſt unmittelbar überlaſſenen und von ihnen ſelbſt abhängigen Bewegung und Anſtoß gegen die weichen Theile des menſchlichen Körpers abhängen läßt, wodurch das, was in den Menſchen unſerm vollen Bewußtſeyn gemäs blos intellektuel und Würkung ſeiner Gemüthsvermögen iſt, zu einem Produkte ſeines körperlichen Mechanismus herabgewürdiget wird. Es iſt aber nicht einzuſehen, wie die Reproduktion vormaliger unmittelbarer ſinnlicher Vorſtellungen

von Objekten blos in der Bewegung der flüſſigen gegen die weichen Theile unſers Körpers gegründet ſeyn könne, da wir uns eines Theiles einer ſolchen Bewegung ſelbſt bey gegenwärtigen Objekten gar nicht bewußt ſind, andern Theils auch den flüſſigen Theilen, nach verlöſchtem Eindruck von auſſen, und bey gänzlicher Abweſenheit des Körpers, der ſie ehemals gegen die weichen Theile zu ſtoßen beſtimmte, dieſes Anſtoßen von ſelbſt zu wiederholen und zu erneuern, vermöge des Grundſatzes der Cauſſalität unmöglich iſt. Uebrigens aber iſt ein Abprallen der flüſſigen Theile von den weichen im menſchlichen Körper, in der Stärke, daß dadurch ein Eindruck in die weichen Theile entſtünde, gar nicht mit der Natur dieſer beyden Arten von körperlichen Theilen im Menſchen vereinbar. Wo keine unmittelbare Berührung ſtatt findet, ſondern dieſelbe, wie bey ſichtbaren oder hörbaren Gegenſtänden, nur in nähern oder weitern Entfernungen, durch die Media des Lichts und der Luft geſchieht, kann ſchlechterdings auch kein ſolches Anprallen der flüſſigen auf die weichen Theile des Körpers gedacht werden, und die Einwürckung der äuſſern Erſcheinungen auf unſern Körper geſchieht eher unmittelbar auf die weichen Theile unſerer Organe als auf die flüſſigen, und wir ſind uns in allen Fällen, wo die Werkzeuge des Geſichts, Gehörs, Geſchmaks, des Geruchs und Gefühls gereitzt werden, zwar einer Berührung der weichen, oder beſſer, feſten Theile auf der Oberfläche unſeres Körpers, als der flüſſigen Theile in ihm, bewußt.

3) Wenn die Einbildungskraft ein Vermögen iſt, ſich einen Gegenſtand auch ohne deſſen Gegenwart in der Anſchauung vorzuſtellen, ſo muß auch in dieſem Vermögen alles dasjenige, was die unmittelbare äuſſere Anſchauung möglich machte, vorhanden ſeyn. Es muß

das in der Sinnlichkeit zerſtreute Mannichfaltige der ehemaligen unmittelbaren Anſchauung ſammeln und aufſuchen, und dann auch verbinden. Da nun dieſes letztere nicht durch die Sinne geſchehen kann, ſo muß dieſes Vermögen zugleich Selbſtthätigkeit beſitzen, die nicht anders als a priori und vor aller Erfahrung in dem Gemüthe ſeyn kann. Die Erneuerung ehemaliger Vorſtellungen von ſinnlichen Gegenſtänden hängt mithin gar nicht von ſinnlichen Eindrücken ab, indem eines Theils kein ſinnlicher Gegenſtand würcklich vorhanden iſt, der einen Eindruck machen könnte, ſondern nur der Stoff der Anſchauungen in der Sinnlichkeit, als einem Vermögen des Gemüths, vorhanden iſt, andern Theils aber das Zuſammenfaſſen des Mannichfaltigen in jenem Stoffe durch Spontaneität bewürckt wird.

Uebrigens findet auch in Anſehung des entweder reinen oder empiriſchen Gebrauchs der Einbildungskraft, ein doppelter Unterſchied derſelben ſtatt. Das zu verbindende Mannichfaltige iſt nemlich entweder durch die Formen der Sinnlichkeit ſelbſt gegeben, Raum und Zeit, oder es liegt in Empfindungsvorſtellungen. Im erſten Fall heiſt die Einbildungskraft rein oder produktiv, im zweyten hingegen empiriſch oder reproduktiv. Dort iſt alles, Stoff und Form, a priori, durch die Natur der Receptivität und Spontaneität ſelbſt gegeben; hier wird der ehemals durch Empfindung empfangene Stoff der Vorſtellung reproduciret, wobey aber dennoch die Einbildungskraft auf eine doppelte Weiſe a priori thätig iſt, einmal durch Zuſammenfaſſung des einzelnen Mannichfaltigen des Stoffs in eine Vorſtellung, mittelſt der Begriffe, zweytens durch den Beytrag, welchen die Formen der Receptivität, Raum und Zeit, zur Möglichkeit der Anſchauung des durch Erfahrung gegebenen Mannichfaltigen liefern, woraus erhellet, daß ſelbſt die empiriſche Einbildungskraft ohne

ne die reine nicht ſtatt finden kann, ſondern daß ſie die letztere als Bedingung ihrer Möglichkeit vorausſetzt.

In dem Scholio iſt Spinoza ſelbſt ſo billig, ſeine Erklärungsart von dem Urſprunge und der Entſtehungsart der Anſchauungen nicht mehr vorhandner oder abweſender Gegenſtände, für eine ſolche zu erklären, die vielleicht eine andre nicht ausſchließe, ob er gleich von der einzigen wahren nicht weit entfernt zu ſeyn glaubt. Da wir aber die Art und Weiſe, wie die äuſſern Gegenſtände mit unſerer Sinnlichkeit in Verbindung treten, und wie dieſe Eindrücke von jenen empfängt, ſchlechterdings nicht zu erkennen im Stande ſind, und in unſerm Bewußtſeyn nichts enthalten iſt, das uns den Modus des Empfangens anſchaulich und begreiflich machte, ſo werden wir genöthiget ſeyn, alle bisherige Verſuche, dieſes Räthſel aufzulöſen, ſo ſcharfſinnig ſie auch ausgedacht ſeyn mögen, für mißlungen zu erklären, und auf alle künftige Verzicht zu thun.

Der Behauptung des Verfaſſers in dieſem Scholio, daß die Affektionen des menſchlichen Körpers, deren Vorſtellungen uns die äuſſern Körper ſelbſt als gegenwärtig darſtellen, Bilder der Dinge wären, ſetze ich entgegen, daß wir uns bey vielen ſelbſt unmittelbar unſern Sinnen vorliegenden Gegenſtänden, und mithin auch bey Vorſtellungen von abweſenden Gegenſtänden, gar keiner körperlichen Affektion, keines materiellen Eindrucks bewuſt ſind, z. B. bey vielen Vorſtellungen des Geſichts und Gehörs, durch welche wir oft zu Anſchauungen gelangen, bey denen wir ſchlechterdings keinen Eindruck auf unſer Sinnenorgan empfinden. Was wir alſo mit Bewußtſeyn uns unmittelbar vorſtellen, iſt nicht ſowohl das Bild des Gegenſtandes, als vielmehr der Gegenſtand, das Original ſelbſt. Der einzige Fall, wo der Ausdruck Bild auf uns anwend=

bar wäre, kann nur bey unſerm Auge, hinter deſſen kryſtallnen Feuchtigkeit die Gegenſtände ſich auf der netzförmigen Haut abbilden, ſtatt finden. Sie ſind jedoch hier blos Bilder, und zwar umgekehrte, in unſerm Auge; da wir uns aber derſelben als ſolcher gar nicht bewußt ſind, ſo ſind ſolche blos Repräſentationen, Vorſtellungen ohne Bewußtſeyn, aber keine Perceptionen, oder mit Bewußtſeyn verbundene Vorſtellungen. Die Eindrücke, die auf die andern ſinnlichen Werkzeuge geſchehen, kann man dagegen auch in dieſer Bedeutung, nicht Bilder nennen, da ſie gar nichts enthalten, was eine Aehnlichkeit mit den Objekten der ihnen entſprechenden Organe anzeigte. Ueberhaupt aber, ſagt Herr Reinhold, *) „kann keine unſerer Vorſtellungen in irgend einem Verſtande Bild ihres Gegenſtandes heiſſen. Jedes Bild ſetzt Aehnlichkeit mit ſeinem Originale voraus, und iſt nur in ſo ferne Bild, als dieſe Aehnlichkeit ſtatt findet. Es muß alſo, wenn wir berechtiget ſeyn ſollen, unſere mit Bewußtſeyn verbundene Vorſtellungen für Bilder der Dinge zu halten, irgend eine Aehnlichkeit zwiſchen der Vorſtellung und ihrem Gegenſtande erweislich ſeyn. Allein dieſes iſt ſchlechterdings unmöglich. Ich kann die Vorſtellung der Roſe als Bild, mit der Roſe ſelbſt, als Original, nie vergleichen. Denn wenn ich die Roſe als einen von meiner Vorſtellung derſelben verſchiedenen Gegenſtand denke, ſo kann ich dies nur dadurch, daß ich die bloße Vorſtellung der Roſe auf etwas auſſer mir beziehe, welches ich nur durch dieſes Beziehen kenne; und das unabhängig von der Vorſtellung, in welcher alle ſeine Prädikate vorkommen, für mich ein bloſſes Subjekt = X iſt. Ich kann alſo nicht von dem angeblichen Bilde zum

*) S. 242. ſeiner Theorie des Vorſtellungs- und Erkenntnißvermögens.

zum Original übergehen, ohne daß ich ebendaſſelbe Bild zum Original mache, das heißt: das Bild hat kein Original für mich; es iſt alſo kein Bild, ſondern ſelbſt Original."

## Achtzehnter Satz.

**Wenn der menſchliche Körper einmal von zwey oder mehrern Körpern zugleich afficiret worden, ſo wird die Seele, wenn ſie ſich hernach einen davon imaginirt, ſich auch ſo gleich der übrigen wieder erinnern.**

### Beweis.

Die Seele imaginiret ſich (nach dem vorſtehenden Corollario) einen Körper darum, weil der menſchliche Körper von den hinterlaſſenen Eindrücken des äuſſern Körpers eben ſo afficirt und diſponiret wird, als er durch das Anſtoßen eines äuſſern Körpers an einige ſeiner Theile afficirt wurde. Nun war aber (nach dem angenommenen Fall) der Körper damals ſo diſponirt, daß die Seele zwey Körper zu gleicher Zeit ſich imaginirte; folglich wird ſie auch jetzt ſich zwey Körper zu gleicher Zeit imaginiren, und wenn ſie einen von beyden ſich imaginirt, wird ſie ſich auch zugleich des andern erinnern.

### Scholium.

Hieraus erhellet auch deutlich, was das Gedächtnis iſt. Es iſt nichts anders als eine gewiſſe in der

Seele nach der Ordnung und Verbindung der Affektionen des menſchlichen Körpers erfolgende Verknüpfung von Vorſtellungen, welche die Natur der, auſſer dem menſchlichen Körper befindlichen Dinge, involviren. Ich ſage einmal, es ſey eine Verknüpfung nur ſolcher Vorſtellungen, welche die Natur der auſſer dem menſchlichen Körper vorhandenen Dinge involviren, nicht aber von Vorſtellungen, welche die Natur dieſer nemlichen Dinge erklären. Denn ſie ſind in der That (vermöge des 16ten Satzes) Vorſtellungen von Affektionen oder Veränderungen des menſchlichen Körpers, welche die Natur ſowohl dieſes als der auſſer ihm vorhandenen Körper involviren. Zweytens ſage ich, dieſe Verknüpfung geſchehe nach der Ordnung und Verbindung der Affektionen oder Veränderungen des menſchlichen Körpers, um ſie von der Verknüpfung der Vorſtellungen zu unterſcheiden, die nach der Ordnung des Verſtands erfolgt, vermöge welcher die Seele die Dinge aus ihren erſten Urſachen erkennt und die in allen Menſchen dieſelbe iſt. Hieraus läßt ſich auch deutlich erſehen, warum die Seele von dem Denken eines Gegenſtandes ſogleich auf den Gedanken an einen andern Gegenſtand verfällt, der mit dem erſtern gar keine Aehnlichkeit hat, z. B. von dem Denken des Wortes Apfel fällt ein Deutſcher ſogleich auf die Vorſtellung der Frucht, die nicht die geringſte Aehnlichkeit mit jenem artikulirten Laut, noch ſonſt etwas mit demſelben gemein hat, als daß der Körper eines ſolchen Menſchen von dieſen bey-

den

den Dingen oft afficirt worden, d. i, daß dieſer Menſch ſelbſt oft das Wort Apfel gehört hat, indem er zu gleicher Zeit die Frucht vor Augen hatte; und auf eben dieſe Art verfällt ein jeder von einem Gedanken auf den andern, je nachdem er die Bilder der Dinge in ſeinem Körper zu ordnen ſich angewöhnt hat. Wenn z. B. der Soldat im Sande die Fußtapfen eines Pferdes ſieht, ſo wird er vom Pferde an den Reiter, von dieſem an den Krieg u. ſ. w. denken. Der Bauer hingegen wird von dem Gedanken an das Pferd auf die Vorſtellung des Pflugs, des Ackers u. ſ. w. fallen, und ſo ein jeder von einem und demſelben Gegenſtand auf dieſen oder jenen Gedanken, je nachdem er die Bilder der Dinge auf dieſe oder jene Art zu verbinden gewohnt iſt.

Der Beweis dieſes Satzes läßt ſich nach dem leicht beurtheilen, was in der vorigen Anmerkung geſagt worden iſt. Das Geſetz der Aſſociation der Vorſtellungen iſt auch nur dann allgemein und nothwendig, oder eine Aſſociation muß alsdann nothwendig und ſchlechterdings erfolgen, wenn ein Mannichfaltiges der Anſchauung zu einer Vorſtellung verbunden werden ſoll. Denn wir würden ſchlechterdings zu keiner ſinnlichen Vorſtellung gelangen können, wenn die Einbildungskraft nicht den vorhergehenden Eindruck mit dem nachfolgenden Eindrucke, um eine Einheit der Vorſtellung des Mannichfaltigen hervorzubringen, zu verbinden vermöchte. Dieſe Nothwendigkeit fällt aber weg, wenn von einer Aſſociation von ſinnlichen oder andern Vorſtellungen die Rede iſt, deren jede für ſich ein Ganzes ausmacht. Hier ſind beyde, als einzelne Vorſtellungen eines Ganzen betrachtet, von einander ganz unabhängig, und es iſt

blos Sache des Zufalls, ein bloßes Ohngefähr, oder eine Würckung und Folge von der Güte unſeres Erinnerungs- oder Gedächtnißvermögens, wenn, indem wir mit der Vorſtellung eines uns ehemals gegenwärtigen Gegenſtandes beſchäftiget ſind, ſich die Vorſtellung eines andern Gegenſtandes, den wir damals zugleich mit jenem anſchauten, hinzugeſellet. Das Geſetz der Aſſociation der Vorſtellungen iſt alſo keine Sache, die blos von den ſinnlichen Eindrücken abhinge, weil man ſonſt behaupten müſte, daß, ſo bald man ſich der Anſchauung eines uns ehemals gegenwärtigen Gegenſtandes bewußt würde, auch nothwendig und allgemein ſich dasjenige mit jener erneuerten Anſchauung verbände, was zu gleicher Zeit einen Eindruck auf unſere Sinnlichkeit gemacht hat; von deſſen Gegentheil aber einen jeden ſeine eigene über ſich angeſtellte Beobachtung und erworbene Erfahrung hinlänglich überzeugen kann. So lange wir einen ehemals empfundenen Gegenſtand in der erneuerten Anſchauung blos für ſich betrachten, unſere Aufmerkſamkeit blos auf das Objekt dieſer Anſchauung, als einzelnen Gegenſtand, richten, ohne dabey Rückſicht auf irgend ein Verhältniß zu nehmen, unter welchem wir ihn betrachten, ſo lange aſſociirt ſich auch keine Vorſtellung irgend eines andern einzelnen Gegenſtandes mit dem vorigen. Wenn wir hingegen einen ehemals uns ſinnlich gegenwärtigen Gegenſtand in Rückſicht auf ein Verhältniß denken, ſo muß ſich nothwendig auch dasjenige Objekt, mit welchem er damals in Verhältniß ſtand, unſerm Anſchauungsvermögen wieder darſtellen. Nun gibt es aber in Anſehung der Gegenſtände empiriſcher Anſchauungen keine andere und nicht mehr Verhältniſſe, als die durch die Categorien der Relation beſtimmt und ausgedruckt werden, nemlich das Verhältniß der Subſtanz zu dem Accidenz, das Verhältniß der Kauſſalität oder der Urſache zur Würckung, und das Verhältniß der Concur-

renz

renz, oder der Gemeinſchaft der Dinge; ſo bald ich alſo einen ehemals empfundenen Gegenſtand in irgend einem dieſer drey Verhältniſſe denke, muß ſich meiner Anſchauung auch der Gegenſtand, der mit jenem in einem dieſer Verhältniſſe ſtand, nothwendig aufdringen. So ſtehen z. B. Vater und Sohn im Verhältniß der Cauſſalität, und ich kann keinen von beyden denken, ohne zugleich mir des Begriffs des andern bewuſt zu werden, u. ſ. w. Man würde aber den Umfang des Geſetzes der Aſſociation nicht völlig beſtimmen, wenn man es blos auf empiriſche Anſchauungen einſchränken wollte. Es iſt vielmehr auch auf Begriffe, ohne Rückſicht auf die ihnen in der Anſchauung entſprechende Objecte und die zwiſchen den Objekten möglichen realen Verhältniſſe zu nehmen, anwendbar. Und hier findet ein doppelter Fall ſtatt. Entweder ſind die Verhältniſſe, die in den Begriffen eines Urtheils vorkommen können, blos logiſch, oder ſie ſind transcendental. Im erſten falle werden die Verhältniſſe durch die Vergleichungsbegriffe von Einerleyheit oder Verſchiedenheit, Einſtimmung und Widerſpruch, Innerlich und Aeußerlich, Materie und Form, ausgedrückt, und von je zweyen einander entgegenſtehenden Reflexionsbegriffen, führt uns der eine jederzeit zum Bewuſtſeyn des ihm entgegenſtehenden andern. Im zweyten Falle hingegen werden die Verhältniſſe der Begriffe zu unſerm Erkenntnißvermögen beſtimmt, ob die Materie oder der Stoff des Begriffs blos denkbar oder auch erkennbar ſey, ob er möglich oder unmöglich, nothwendig oder zufällig ſey; und ſo bald wir den Begriff in einem dieſer Verhältniſſe denken, iſt es unmöglich, denſelben in dem andern ihm entgegenſtehenden Verhältniſſe nicht zugleich zu denken.

Hieraus ergibt ſich denn, daß in keinem von dieſen angezeigten möglichen Fällen die Aſſociation der Vorſtellun-

gen eine Folge ſinnlicher Eindrücke, ſondern ihre Entſtehung unmittelbar in der Selbſtthätigkeit unſeres Erkenntnißvermögens zu ſuchen ſey, und blos entweder von den Elementarbegriffen unſers Verſtandes, oder von denſelben abgeleiteten Verſtandesbegriffen abhänge.

Spinoza irret alſo auch, wenn er das Gedächtniß als ein Vermögen vorſtellt, Vorſtellungen, welche die Natur der äußern Körper involviren, nach der Ordnung und Verknüpfung der ſinnlichen Eindrüke ſelbſt zu ordnen und zu verknüpfen. Denn wir haben geſehen, 1. daß dieſe Verknüpfung oder Aſſociation blos durch den Verſtand, oder die Spontaneität geſchieht, 2. daß die Anſchauungen die Natur der äuſſern Gegenſtände ſo wenig involviren als erklären, und daß 3. die äuſſern Anſchauungen, die ſich einander begleiteten, nicht nothwendig in eben der Ordnung im Gedächtniſſe wieder erfolgen, als die Eindrücke gegenwärtiger Objekte in die Sinnlichkeit aufgenommen wurden. Ohne mich lange hiebey aufzuhalten, erinnere ich nur, daß das Gedächtniß das Vermögen ſey, gehabte Vorſtellungen zu behalten, um ſie auch willkührlich wieder zum Bewußtſeyn zu bringen. Es ſchränkt ſich alſo nicht blos auf äußere Anſchauungen ein, ſondern erſtreckt ſich auch auf alle übrige Arten von Vorſtellungen; es iſt auch nicht blos unwillkührlich und von den Eindrücken äuſſerer Gegenſtände und Veranlaſſungen abhängend, wie Spinoza will, ſondern auch dem Rufe unſerer Selbſtthätigkeit folgſam und ſelbſtwürkend, in welchem Falle es das Erinnerungsvermögen genannt wird. Endlich iſt es ein Faktum der intellektuellen menſchlichen Natur und ſelbſt die unmittelbare Bedingung des Verſtandes und ſeiner Handlungen; denn dieſe beſtehen im Verbinden, welches nicht möglich wäre,

wenn

wenn keine Vorſtellungen, welche verbunden werden ſollen, im Bewußtſeyn vorhanden wären.

## Neunzehnter Satz.

**Nur durch die Vorſtellungen der Veränderungen, welche in dem menſchlichen Körper vorgehen, erkennet die Seele ihren Körper und deſſen Daſeyn.**

### Beweis.

Denn die menſchliche Seele beſteht ſelbſt in der Vorſtellung oder Erkenntniß des menſchlichen Körpers (nach dem 13ten Satze) welche (nach dem 9ten Satze) in ſo fern in Gott iſt, als er von einer andern Vorſtellung eines einzelnen Dinges afficirt betrachtet wird; oder, weil (nach dem 4ten Heiſcheſatz) der menſchliche Körper mehrerer Körper bedarf, von welchen er unabläſſig gleichſam wieder erzeugt wird, die Ordnung und Verknüpfung der Vorſtellungen aber (nach dem 7ten Satze) mit der Ordnung und Verknüpfung der Urſachen einerley iſt; ſo wird dieſe Vorſtellung in Gott in ſo fern ſtatt finden, in wie fern er von den Vorſtellungen vieler einzelnen Dinge afficirt betrachtet wird. Gott hat alſo eine Vorſtellung von dem menſchlichen Körper, oder er erkennet denſelben, in wie fern er von mehrern andern Vorſtellungen afficirt wird, nicht aber in ſo fern, als er das Weſen der menſchlichen Seele ausmacht; d. i. (nach dem Corol. des 11ten Satzes) die menſchliche

Seele erkennet den menſchlichen Körper nicht. Nun ſind aber Vorſtellungen von den Veränderungen des Körpers in Gott, in wie fern er das Weſen der menſchlichen Seele ausmacht, oder die menſchliche Seele ſtellet ſich dieſe Veränderungen vor (nach dem 12ten Satze) folglich auch (nach dem 16ten Satze) den menſchlichen Körper ſelbſt, und zwar (nach dem 17ten Satze) als würklich exiſtirend. Die menſchliche Seele ſtellet ſich alſo auch nur in ſo fern den menſchlichen Körper vor. W. z. e. w.

Die Sätze, auf welchen der Beweis des gegenwärtigen Satzes beruht, ſind ſchon an ihrem Orte geprüft worden. Es wäre alſo eine unnöthige Wiederholung, uns hier abermal auf dieſelben einlaſſen zu wollen.

Wir ſind von dem Daſeyn unſers Körpers unmittelbar überzeugt, und uns unſers Körpers eben ſo bewußt, als wir uns des Daſeyns aller auſſer unſerer Vorſtellung exiſtirender Gegenſtände bewußt ſind; und ſo wenig wir, um uns von dem Daſeyn eines auſſer uns befindlichen, und von unſerer Perſönlichkeit völlig abgeſonderten Gegenſtandes zu überzeugen, der Beyhülfe andrer Gegenſtände bedürfen, eben ſo wenig ſind auch andere auſſer uns exiſtirende von unſerm Körper abgeſonderte Gegenſtände und ihre Eindrücke nöthig, um uns zum Bewußtſeyn, daß wir einen Körper haben, zu bringen. Wenn wir von unſerm Körper auf keine andere Art, als durch Vorſtellungen von Veränderungen, die von andern Gegenſtänden auſſer uns in unſerm Körper bewürkt worden ſind, eine Vorſtellung erhielten, ſo würde folgen, daß die Vorſtellung der Veränderungen unſeres Körpers und die Vorſtellung des Körpers ſelbſt

oder desjenigen, worin dieſe Veränderungen vorgehen, eine und dieſelbe ſey. Da aber das, was die Eindrücke von auſſen empfängt, und die Eindrücke ſelbſt Gegenſtände zweyer verſchiedener Vorſtellungen ſind, und das Bewuſtſeyn der Eindrücke das Bewußtſeyn des Daſeyns unſers Körpers, als erſter Bedingung der Eindrücke, vorausſetzt, ſo muß auch die Vorſtellung von unſerm Körper eine unmittelbare, von äuſſern Eindrücken unabhängige, Vorſtellung ſeyn. Der Stoff in der Vorſtellung von unſerm Körper muß ein von dem Stoff der Vorſtellung von einem von auſſen her erfolgten Eindrucke, verſchiedener Stoff und alſo auch das, was dem Stoffe in der Vorſtellung von unſerm Körper objektiv entſpricht, von demjenigen, was dem Stoffe der Vorſtellungen eines von auſſen her empfangenen Eindrucks objektiv correſpondirt, ganz verſchieden ſeyn. Es muß ſich mithin auch von unſerm Körper nicht weniger, als von den Eindrücken deſſelben ſelbſt, eine unmittelbare Vorſtellung machen laſſen. Der Stoff in der Vorſtellung von unſerm Körper iſt uns ſchon unmittelbar gegeben, ehe und bevor uns noch der Stoff von der Vorſtellung irgend eines Eindrucks von auſſen her gegeben wird.

## Zwanzigſter Satz.

**Auch von der menſchlichen Seele gibt es in Gott eine Vorſtellung oder Erkenntniß, und dieſe erfolgt in Gott und beziehet ſich auf Gott eben ſo, wie die Vorſtellung oder Erkenntniß des menſchlichen Körpers.**

## Beweis.

Das Denken iſt ein Attribut Gottes; (nach dem 1ſten Satze) es muß alſo (nach dem 3ten Satze) ſowohl von dieſem, als von allen Affectionen deſſelben und folglich auch (nach dem 11ten Satze) von der menſchlichen Seele nothwendig eine Vorſtellung in Gott ſeyn. Ferner folgt nicht, daß ſich dieſe Vorſtellung oder Erkenntniß von der menſchlichen Seele in ſo fern in Gott befindet, in wie fern er unendlich iſt, ſondern nur in wie fern er von einer andern Vorſtellung eines einzelnen Dinges afficirt iſt (nach dem 9ten Satze). Nun iſt aber die Ordnung und Verknüpfung der Vorſtellungen mit der Ordnung und Verknüpfung der Urſachen einerley, (nach dem 7ten Satze) es erfolgt alſo dieſe Vorſtellung oder Erkenntniß von der Seele in Gott, und beziehtſich auf Gott auf eben die Art, als die Vorſtellung oder Erkenntniß des Körpers. W. z. e. w.

Ob Gott eine Vorſtellung von der menſchlichen Seele habe, und wie ſie in ihm erfolge, entſtehe, in welcher Beziehung ſie mit ſeinem Weſen ſtehe, kann kein Gegenſtand unſeres Wiſſens und Erkennens ſeyn. Es fehlt hier gänzlich an einem Objekt in der Anſchauung, an einem Objekte, an welchem ſich Merkmale entdecken lieſſen, oder welches durch Merkmale begreiflich machen könnte, ob und welche Vorſtellung von der menſchlichen Seele und wie dieſelbe in ihm vorhanden wäre. Wir reflektiren hier blos über eine Idee, über etwas, das nicht von unſerer Vorſtellung verſchieden, nicht ein Stoff iſt, dem auſſer der Vorſtellung etwas

Reales Anſchauliches entſpricht, und legen ihr, von welcher wir uns einbilden, daß es ein würkliches Objekt ſey, gewiſſe Eigenſchaften und Vermögen bey, aus welchen wir dann auch Folgerungen ziehen, die eben ſo eingebildet als jene Eigenſchaften und Vermögen und jenes Objekt ſelbſt ſind. Uebrigens brauchen wir uns hier mit einer Widerlegung dieſes Satzes insbeſondre nicht abzugeben, da wir die Sätze, wodurch er erwieſen werden ſoll, und welche in dem Beweiſe angeführt ſind, bereits an ihrem Orte zur Genüge geprüft und beantwortet haben, wohin ich alſo verweiſe. Damit wollen wir jedoch nicht behaupten, oder zu wiſſen vorgeben, daß in Gott keine Vorſtellung von der menſchlichen Seele ſtatt finde, als welches eben ſo unmöglich und der Natur unſers Erkenntnißvermögens unangemeſſen wäre, als die Behauptung und das vorgebliche Wiſſen des Gegentheils; wir wollen nur ſagen, daß gar keine Gründe in der Spekulation oder theoretiſchen Vernunft vorhanden ſind, irgend etwas über dieſen Gegenſtand dogmatiſch feſtzuſetzen.

## Ein und zwanzigſter Satz.

**Dieſe Vorſtellung von der Seele iſt mit der Seele auf eben die Art vereiniget, als die Seele ſelbſt mit dem Körper vereiniget iſt.**

### Beweis.

Daß die Seele mit dem Körper vereiniget ſey, habe ich daraus bewieſen, daß der Körper der Gegenſtand der Seele ſey. (nach dem 12 und 13ten Satz.) Es muß alſo aus demſelben Grunde die Vorſtellung von

der

der Seele mit dem Gegenſtande derſelben, d. i. mit der Seele, auf eben die Weiſe vereiniget ſeyn, als die Seele ſelbſt mit dem Körper vereiniget iſt. W. z. e. w.

## Anmerkung.

Dieſer Satz erhellet noch deutlicher aus dem, was ich in der Anmerkung zum 7ten Satze vorgetragen habe. Dort habe ich nemlich gezeigt, daß die Vorſtellung von dem Körper und der Körper, d. i. (nach dem 13ten Satz) die Seele und der Körper, ein und daſſelbe Individuum ausmache, welches bald unter dem Attribute des Denkens, und bald unter dem Attribute der Ausdehnung gedacht wird. Die Vorſtellung von der Seele und die Seele ſelbſt iſt alſo eine und dieſelbe Sache, die unter einem und demſelben Attribute, nemlich dem des Denkens, gedacht wird. Ich ſage, es folge aus eben derſelben Kraft zu denken, daß die Vorſtellung, die die Seele von ſich hat, und die Seele ſelbſt nach eben der Nothwendigkeit in Gott vorhanden ſey. Denn im Grunde iſt die Vorſtellung von der Seele, d. i. die Vorſtellung der Vorſtellung, (idea ideae) nichts anders, als die Form der Vorſtellung, in wie fern dieſe letztere als eine Art und Weiſe des Denkens, ohne Beziehung auf einen Gegenſtand, betrachtet wird. Denn ſo bald einer etwas weiß, ſo weiß er auch zugleich, daß er ſolches weiß, und er weiß alsdann auch, daß er wiſſe, er wiſſe ſolches, und ſo fort ins Unendliche. Doch hiervon nachher.

Ich

Ich bitte die Anmerkungen zu den Sätzen nachzuſehen, auf welche ſich Spinoza hier als die Gründe ſeines Beweiſes bezogen hat. Dort glaube ich einleuchtend dargethan zu haben, daß weder der menſchliche Körper der einzige Gegenſtand der menſchlichen Seele, noch die Vorſtellung des Körpers das Weſen der letztern, noch endlich die Vorſtellung von dem Körper und der Körper ſelbſt eins und daſſelbe ſey. Da nun der Grund nicht ſtatt hat, ſo kann auch die Folge, daß die Vorſtellung von der Seele mit der Seele auf eben die Art, wie die Seele mit dem Körper, vereiniget ſey, nicht ſtatt finden. Man mag die Seele entweder als Vorſtellung ihres Körpers, oder als Subſtanz, als Ding an ſich betrachten, ſo iſt es nicht möglich zu erkennen, wie ſie mit dem Körper, noch wie die Vorſtellung von der Seele ſelbſt mit der Seele vereiniget ſey. Im erſten Fall iſt es ſchlechterdings nicht einmal denkbar, wie die Seele, als Vorſtellung von ihrem Körper, mit ihr, als einer ſolchen Vorſtellung, vereiniget, wie die Vorſtellung von der Seele, in der Seele, als Vorſtellung von ihrem Körper, wie dieſelbe Vorſtellung in derſelben Vorſtellung enthalten ſeyn könne. Ueberdieß müſte ja, wenn die Vorſtellung von der Seele mit der Seele ſelbſt verbunden ſeyn ſoll, die Seele etwas anderes ſeyn, als die Vorſtellung von der Seele. Nun nimmt aber Spinoza an, daß die Seele nur in der Vorſtellung von ihrem Körper beſtehe. Er nimmt alſo die Seele nicht für etwas, das den Vorſtellungen zum Grunde liege; er ſetzt alſo hier etwas, das er zuvor ſelbſt aufgehoben hatte.

Im zweyten Falle, wenn die Seele, als Vorſtellung von ihrem Körper genommen, mit dem Körper vereiniget gedacht wird, ſo läßt ſich die Art und Weiſe dieſer Vereinigung wieder nicht erkennen; denn

ſie müßte ſonſt ſelbſt der Stoff unſerer Vorſtellung ſeyn. Wir ſind uns aber einer Art und Weiſe dieſer Vereinigung nicht bewußt, ſondern nur des Mannichfaltigen einer Anſchauung, nur der ſinnlichen Vorſtellung unſeres Körpers, keinesweges aber wie der Körper mit unſerer Vorſtellung von ihm vereiniget ſey.

Wie, im dritten Falle, mit der Seele, als Ding an ſich betrachtet, die Vorſtellung der Seele, vereiniget ſeyn könne, iſt ebenfalls ſo wenig zu begreifen, als wie nach dem vierten Falle, ſie als Ding an ſich, mit dem Körper vereiniget ſey. Denn wir können uns nur von den Würkungen eines Etwas, das wir Seele nennen, niemals aber von dieſem Etwas ſelbſt, als einem Dinge an ſich, eine Vorſtellung machen. Es fehlt uns hier gänzlich an einem ſinnlich vorſtellbaren Objekt, wie könnten wir alſo im Stande ſeyn, die Art und Weiſe einzuſehen, wie ſo etwas, von dem wir gar nichts wiſſen können, mit unſerm Körper, oder mit einer Vorſtellung von unſerer Seele, die uns gar nicht gegeben iſt, vereiniget ſey?

Dadurch, daß der Körper der Eindrücke äuſſerer Gegenſtände empfänglich iſt, die in uns zu Vorſtellungen werden, iſt in der That die Art und Weiſe der Verbindung unſerer Seele mit dem Körper, oder der durch die Wahrnehmung der durch die Eindrücke äuſſerer Gegenſtände erzeugten Vorſtellung von unſerm Körper mit dem Körper ſelbſt, noch im mindeſten nicht erklärt, und überhaupt ſagen: die Vorſtellung von der Seele ſey mit der der Seele ſelbſt auf eben die Art und Weiſe vereiniget, wie die Seele mit dem Körper vereiniget ſey, iſt ſo viel als nichts geſagt, wenn nicht zuvor deutlich anſchauend gemacht werden kann, wie denn die Seele mit dem Körper vereiniget ſey. Denn

daß

daß wir uns Vorſtellungen von den Veränderungen unſers Körpers vermöge der empfangenen Eindrücke von auſſen machen können, erklärt das Räthſel dieſer Vereinigung noch nicht.

## Zwey und zwanzigſter Satz.

**Die menſchliche Seele ſtellet ſich nicht allein die Affektionen oder Veränderungen ihres Körpers, ſondern auch die Vorſtellungen von dieſen Veränderungen vor.**

### Beweis.

Die Vorſtellungen von den Vorſtellungen der Affektionen oder Veränderungen erfolgen in Gott und beziehen ſich auf Gott auf eben die Art und Weiſe, als die Vorſtellungen von den Veränderungen ſelbſt. Der Beweis davon wird eben ſo, wie von dem 20ſten Satze geführt. Nun ſind aber die Vorſtellungen von den Veränderungen der Körpers in der menſchlichen Seele (nach dem 12ten Satze) d. i. (nach dem Corol. zum 11ten Satze) in Gott, in wie fern derſelbe das Weſen der menſchlichen Seele ausmacht, alſo müſſen auch die Vorſtellungen von dieſen Vorſtellungen in Gott ſeyn, in wie fern er eine Erkenntniß oder Vorſtellung von der menſchlichen Seele hat, das iſt, (nach dem 2 ſten Satze) in der menſchlichen Seele ſelbſt, die mithin nicht allein die Veränderungen des Körpers, ſondern auch die Vorſtellungen von denſelben erkennet.

Ich übergehe die Art, wie der V. dieſen Satz beweiſt, um mich nicht zu wiederholen; und wende mich ſogleich zu den Gründen, aus welchen das Gegentheil deſſelben erhellet. Es iſt, nach der Natur unſeres Vorſtellungsvermögens, nicht möglich, uns Vorſtellungen von beſtimmten Vorſtellungen zu machen. Vorſtellungen ſind entweder Empfindungen, oder Anſchauungen, oder Begriffe, oder Ideen. Das Subjekt, in welchem eine von dieſen Arten der Vorſtellungen ſich befindet, hat ſein Geſchäft vollendet, ſobald es das Mannichfaltige einer Anſchauung entweder auf ſich ſelbſt, oder auf das Objekt bezogen, oder das angeſchaute oder gedachte Mannichfaltige in eine Einheit zuſammengefaßt und verbunden hat. Der Stoff irgend einer dieſer Vorſtellungsarten bleibt immer derſelbe und kann nicht höher verfeinert werden. Der Stoff der Idee iſt das gedachte, durch den Verſtand verbundene Mannichfaltige, dem kein Objekt in der Anſchauung oder Erfahrung entſpricht. Wann wir uns alſo von einer Idee wieder eine Idee ſollen machen können, ſo müſſten wir nothwendig mit dem gedachten, durch den Verſtand verbundenen Mannichfaltigen, noch eine Operation vornehmen können, durch welche noch eine Art von Vorſtellungen, die nicht mehr dieſe Idee, ſondern eine noch ſublimirtere Art von Vorſtellungen, als die Idee, wäre, hervorgebracht würde. Eine ſolche die Natur der Ideen überſteigende Art der Vorſtellungen gibt es aber eben ſo wenig, als wir uns einer ſolchen Operation unſers Verſtandes, die dergleichen hervorzubringen vermöchte, bewußt ſind. Sich eine Idee von der Idee von Gott machen, iſt ſchlechterdings unmöglich; denn der Stoff dieſer Vorſtellung bleibt unverrückt und unverändert immer derſelbe; die Merkmale, die die Idee von Gott conſtituiren, ſind bereits durch die Spontaneität gedacht und verbunden; die Selbſtthätigkeit hat al-

les,

les, was ihr möglich war, nun ſchon erſchöpft. So wie deine Spontaneität anfängt, in Anſehung der Idee von Gott thätig zu werden, kommen immer dieſelben bereits gedachten Merkmale zum Vorſchein, und indem du dich über dieſe Idee hinaus zu ſchwingen bemüheſt, wirſt du dir weiter nichts als einer bloßen Wiederholung derſelben bewußt werden.

Eben ſo unmöglich iſt es, Ideen anzuſchauen; da ihre Natur eben darin beſteht, daß ihr Mannichfaltiges, ihr Stoff, nur gedacht wird, daß ihr unmittelbares Objekt nur ein Begriff iſt, und das in ihnen in eine Einheit begriffene Mannichfaltige keinem würklichen Gegenſtande in der Erfahrung correſpondirt. Viele reden zwar von einer Anſchauung dieſer oder jener Idee, z. B. Gottes; allein das, was ſie anſchauen, ihrem innern Sinn darſtellen, iſt ein Bild, das ſich ihre Phantaſie aus Merkmalen, die in einer möglichen Erfahrung gegeben werden können, zuſammengeſetzt hat; keinesweges aber eine Einheit verknüpfter blos a priori denkbarer Begriffe.

Ideen laſſen ſich auch nicht begreifen. Denn in ihnen iſt ſchon begriffen, nemlich das gedachte Mannichfaltige, ſie enthalten die höchſt mögliche Einheit, die nur gedacht werden kann, und für die wir uns, auſſer der Vernunft, keines Vermögens, durch welches eine weitere Bearbeitung jener Einheit möglich wäre, bewußt ſind. In der Idee iſt ſchon begriffen, ſie ſelbſt kann nicht wieder begriffen werden.

Mit den Begriffen hat es dieſelbe Bewandniß. Sie mögen empiriſche, rein ſinnliche oder reine Verſtandesbegriffe ſeyn, ſo iſt es nicht möglich, uns wieder einen Begriff von ihnen zu machen. In den Begriffen der beyden erſtern Arten iſt bereits das Mannichfaltige einer empiriſchen oder reinen Anſchauung, die ihre Ob-

jekte ſind, in eine Einheit des Bewußtſeyns zuſammengefaßt, d. i. es iſt hier ſchon eine Vorſtellung (Anſchauung) durch einen Aktus der Spontaneität zu einer andern Vorſtellung (Begriff) erhoben; der Begriff Menſch, Thier, Dreyeck rc. rc. vereiniget die Merkmale, die wir an mehrern Individuen von derſelben Gattung angeſchauet haben. Sobald wir aber einen ſolchen Begriff haben, d. i. eine Vorſtellung, die aus einer Anſchauung durch die Spontaneität hervorgebracht worden iſt, hat alle weitere Vorſtellung ein Ende; denn für empiriſche und reinſinnliche Begriffe, ſo lange ſie Begriffe bleiben ſollen, gibt es weiter keine Merkmale, die den Verſtand beſchäftigen und ſeine Thätigkeit auffordern könnten, als angeſchaute, d. i. ſolche Merkmale, die bereits die Form einer Vorſtellung erhalten haben. Um einen Begriff zu erzeugen, bedarf der Verſtand nur eines einzigen Aktus, nemlich des Zuſammenfaſſens des angeſchauten, bereits zur Vorſtellung gewordenen Mannichfaltigen; und ſo oft wir die Selbſtthätigkeit unſeres Verſtandes anregen mögen, werden wir uns immer derſelben angeſchauten Merkmale bewußt werden, es wird immer nur dieſer concrete Begriff zum Vorſchein kommen.

Was die reinen Verſtandsbegriffe betrift, ſo ſind dieſe dem Verſtande unmittelbar durch ſeine eigene Natur gegeben, und enthalten ſchlechterdings keine Merkmale, die die Selbſtthätigkeit des Verſtandes beſchäftigen könnten. Sie ſind ſo einfache Vorſtellungen, daß ſie eben darum, weil ſie bloße unmittelbare Vorſtellungen ſind, keine andere Vorſtellung von ſich, als Vorſtellungen, zulaſſen; und eben darum, weil ſie in dem Verſtande unmittelbar ſind, der Verſtand durch ſie nur denkt, und ſie die Formen des Verſtandes ſind, kann auch der Verſtand, in wie fern er dieſe ſeine Formen

zu

zu Objekten ſeiner Vorſtellungen macht, nichts weiter produciren, als daß er ſich immer nur ihrer ſelbſt wieder unmittelbar bewußt wird.

Anſchauungen, d. i. ſinnliche auf Objekte bezogene Vorſtellungen, laſſen ebenfalls keine andere Vorſtellung zu, wenn ſie das, was ſie ſind, bleiben ſollen, nemlich Anſchauungen. In jeder Anſchauung iſt die Sinnlichkeit durch das Mannichfaltige der Erſcheinungen afficirt; und dieſes Mannichfaltige, als ſolches in dem Gemüthe repräſentirt; es iſt alſo eine Vorſtellung im Gemüthe, die, ſolange ſie dieſe beſtimmte Vorſtellung bleiben, den Charakter einer ſolchen Anſchauung behalten ſoll, nicht wieder Objekt einer andern Vorſtellung, als Anſchauung, werden kann. Sie iſt ein Eins, das nicht vervielfältiget, und dem Gemüthe wie ein Objekt, das aus einem Spiegel in den andern reflektiret wird, wiederholt vorgeſtellt werden kann. Sie iſt ſchon dieſe beſtimmte Vorſtellung, und kann und bedarf nicht wieder zu werden, was ſie bereits iſt, dieſe beſtimmte Vorſtellung. Ich weiß wohl, daß aus dem Verbinden des angeſchauten Mannichfaltigen in eine Einheit des Bewußtſeyns ein Begriff entſteht, und daß mithin der Begriff die Vorſtellung eines Vorgeſtellten iſt, oder daß ſich der Begriff mittelbar durch das Angeſchaute auf den Gegenſtand bezieht. Allein hiervon iſt bey Spinoza die Rede nicht, und kann es auch nicht ſeyn, da es nach ihm nicht allein keine Vorſtellung gibt, der nicht ein körperlicher Eindruck unmittelbar entſpräche, ſondern auch die ſinnliche Vorſtellung ſelbſt und der Gegenſtand derſelben eines und daſſelbe ſind, nur mit dem Unterſchiede, daß jene als Modifikation des göttlichen Denkens, dieſer hingegen als Modifikation der göttlichen Ausdehnung, betrachtet wird. Er weiß mithin von dem, was wir Begriff nennen, nichts; denn nach unſe-

rer Vorſtellung entſpricht dem Begriffe kein ſinnlicher Gegenſtand unmittelbar, ſondern das unmittelbare Objekt des Begriffes iſt nur das angeſchaute, ſchon zur Vorſtellung gewordene Mannichfaltige. Wenn alſo Spinoza ſagt, man könne ſich von der Vorſtellung einer körperlichen Veränderung eine Vorſtellung machen, ſo ſagt er offenbar weiter nichts, als man könne ſich eine Vorſtellung von dem Objekte, dem Körper, machen, der dieſe Veränderung in unſerm Körper bewürckt habe.

Eine Empfindung, d. i. eine ſinnliche auf uns ſelbſt, als die Subjekte derſelben, bezogene Vorſtellung, leidet es endlich ebenfalls nicht, daß wir ſie zur Vorſtellung machen. Denn ſo bald wir ſinnlich afficiert ſind, und uns dieſer Affektion als in uns ſelbſt, als den Subjekten derſelben, bewußt werden, ſobald haben wir auch ſchon dieſe beſtimmte Vorſtellung. Wir können ſchlechterdings mit den Merkmalen, die wir als ſolche, die in uns ſelbſt befindlich ſind, anſchauen, nun weiter nichts anfangen, als mit unſerm Vorſtellungsvermögen bey ihnen verweilen, das Bewußtſeyn ihrer verlängern; aber ſie bleiben, was ſie ſind, dieſe beſtimmten Empfindungen, Vorſtellungen ſubjektiver Veränderungen. Da die Merkmale derſelben im Bewußtſeyn bereits aufgenommen und vorgeſtellt ſind, ſo laſſen ſich in der Vorſtellung von ihnen, keine Merkmale vorſtellen, die blos ihr allein als Vorſtellung eigen wären. Jeder Verſuch, dieſe Vorſtellung zu wiederholen, immer eine neue Vorſtellung der vorigen hinzuzufügen, ſie immer gleichſam aus einem Spiegel in einen andern übergehen zu laſſen, wird gleich beym Anfange eines ſolchen Unternehmens vergeblich ſeyn, und uns auf das auffallendſte an den möglichen Gebrauch und die Grenzen unſeres Verſtandes erinnern; und anſtatt immer neue Vorſtellungen zu erwarten, wovon immer eine aus der andern hervorge-

hen

hen ſoll, wird ſich blos die einzig mögliche ſinnliche auf uns ſelbſt bezogene Vorſtellung unſerm Bewußtſeyn darſtellen und aufdringen.

## Drey und zwanzigſter Satz.

**Die Seele erkennet ſich ſelbſt nur in ſo fern, als ſie ſich Vorſtellungen von den Veränderungen des Körpers macht.**

### Beweis.

Die Vorſtellung oder Erkenntniß von der Seele erfolgt (nach dem 20ſten Satze) in Gott und beziehet ſich auf Gott auf eben die Art und Weiſe, wie die Vorſtellung oder Erkenntniß vom Körper. Weil aber (nach dem 19ten Satze) die menſchliche Seele den menſchlichen Körper nicht erkennet, d. i. (nach dem Corol. zum 11ten Satze) weil die Erkenntniß von dem menſchlichen Körper ſich nicht auf Gott bezieht, in wie fern er das Weſen der menſchlichen Seele ausmacht; ſo wird auch die Erkenntniß von der Seele nicht auf Gott bezogen, in wie fern er das Weſen der menſchlichen Seele ausmacht; und in ſo fern erkennet ſich auch die menſchliche Seele nicht ſelbſt (nach demſelben Corol. zum 11ten Satze). Hiernächſt ſchlieſſen die Vorſtellungen von den Veränderungen des Körpers das Weſen des menſchlichen Körpers ſelbſt in ſich (nach dem Corol. des 16ten S.) das heißt (nach dem 13ten Satze) ſie ſtimmen mit dem Weſen der Seele überein; folglich wird die Erkenntniß dieſer

ſer Vorſtellungen auch die Erkenntniß von der Seele nothwendig in ſich faſſen. Nun iſt aber (nach dem vorigen Satze) die Erkenntniß dieſer Vorſtellungen in der menſchlichen Seele ſelbſt; alſo erkennet auch die menſchliche Seele ſich ſelbſt nur in ſo fern.

Wir wollen uns bey dem Beweiſe des Verfaſſers nicht aufhalten; denn es iſt ſchon wiederholt gezeigt worden, daß es für uns unmöglich ſey zu wiſſen, ob und wie Gott ſich Vorſtellungen von dem menſchlichen Körper mache, oder in wiefern die Erkenntniß von dem menſchlichen Körper ſich auf Gott beziehe, und daß das Weſen der menſchlichen Seele nicht in den Vorſtellungen der Veränderungen oder Affektionen ihres Körpers beſtehe; indem uns, was den erſten Fall betrift, keine Merkmale von Erkenntniſſen und ihren Beſchaffenheiten in Gott objektiv gegeben ſind, ſondern alles, was wir uns als ſolche denken mögen, blos ſubjektive Vorſtellungen in uns ſelbſt ſind, die wir ſo, wie das Weſen, die Subſtanz Gottes, hypoſtaſiren; im andern Falle aber das Subjekt oder dasjenige, in welchem die Vorſtellungen ſind, mit den Vorſtellungen ſelbſt verwechſelt wird, ohne dabey im Stande zu ſeyn, die Nichtexiſtenz eines ſolchen Subjekts zu beweiſen.

Was dieſes Subjekt der Vorſtellungen, die Seele, an ſich iſt, oder ſeyn mag, davon haben wir nicht die geringſte Erkenntniß; wir würden uns ſonſt ihrer, in wiefern ſie Ding an ſich iſt, als Objektes unſerer Vorſtellungen bewußt ſeyn, welches doch nicht iſt. Unſere Erkenntniß von dieſem Weſen ſchränkt ſich lediglich auf Vorſtellungen ein, die nur Würckungen, und nicht das Subject an ſich ſelbſt, ſeyn können. Aber dieſe Vorſtellungen ſind von weit größerm Umfange, als ihn Spi-

noza angibt; ihre Gegenſtände ſind nicht blos Veränderungen oder Affektionen unſeres Körpers, ſondern auch die auſſer uns exiſtirenden und von unſerm Körper abgeſonderten Erſcheinungen der ſinnlichen Natur, mit ihren empfindbaren Beſchaffenheiten, Würkungen und Verhältniſſen, ſo wie auch die intellektuellen Vermögen und Handlungsweiſen unſeres Gemüths, nebſt allen den Vorſtellungsarten, die durch die Natur unſerer Sinnlichkeit, unſeres Verſtandes und unſerer Vernunft, möglich ſind, und von welchen die, die blos den beyden letztern, unabhängig von den Eindrücken auf die Sinnlichkeit, eigen ſind, gar nicht Vorſtellungen von körperlichen Affektionen ſeyn können, da nichts in ihnen vorkömmt, das ſich empfinden ließe, ſondern deren Objekte unmittelbar a priori durch die Natur der Sinnlichkeit, des Verſtandes und der Vernunft gegeben ſind.

## Vier und zwanzigſter Satz.

**Die menſchliche Seele involvirt von den Theilen, aus welchen der menſchliche Körper beſteht, keine vollſtändige (adaequatam) Erkenntniß.**

### Beweis.

Die Theile, aus welchen der menſchliche Körper beſteht, gehören nur in ſo fern zum Weſen des Körpers ſelbſt, als ſie ſich ihre Bewegungen auf eine gewiſſe Weiſe wechſelſeitig mittheilen (S. die Defin. nach dem Corol. zum 3ten Lehrſatz) keinesweges aber in wiefern ſie als Individua, ohne Beziehung auf den menſchlichen Körper betrachtet werden können. Denn die Theile des

menſch-

menſchlichen Körpers ſind (nach dem 1ſten Heiſcheſatz) ſehr zuſammengeſetzte Individua, deren Theile (nach dem 4ten Lehnſatze) von dem menſchlichen Körper, ohne daß die Natur und Form deſſelben darunter litte, getrennet werden und ihre Bewegungen (nach dem 2ten Grundſatz hinter dem 3ten Lehnſatze) andern Körpern auf eine andre Weiſe mittheilen können. Es muß alſo (nach dem 3ten Satze) von jedem dieſer Theile eine Vorſtellung oder Erkenntniß in Gott ſeyn, und zwar (nach dem 9ten Satze) in ſo fern, als derſelbe von einer andern Vorſtellung eines einzelnen Dinges, das nach der Ordnung der Natur eher iſt als der Theil, (nach dem 7ten Satze) afficirt betrachtet wird. Dieſes gilt nun auch von einem jeden Theile des Individuums ſelbſt, das mit zum menſchlichen Körper gehört. Alſo iſt die Erkenntniß eines jeden Theils, woraus der menſchliche Körper beſteht, in Gott, aber nur in wiefern er von mehrern Vorſtellungen von Dingen afficirt wird, nicht aber, in wiefern er nur von dem menſchlichen Körper eine Vorſtellung hat, d. i. (nach dem 13ten S.) eine Vorſtellung, die das Weſen der menſchlichen Seele ausmacht. Folglich involvirt (nach dem Corol. zum 11ten Satze) die menſchliche Seele keine vollſtändige Erkenntniß von den Theilen, aus welchen der menſchliche Körper zuſammengeſetzt iſt.

Der Sinn dieſes ſehr dunkel ausgedrückten Satzes und ſeines Beweiſes wird, wo ich nicht irre, dieſer ſeyn.

Zum

Zum Weſen der menſchlichen Seele gehöret es nicht, eine vollſtändige Vorſtellung oder Erkenntniß von den Theilen, die ihren Körper conſtituiren, zu haben.

Denn das Weſen der menſchlichen Seele beſteht in der Vorſtellung des menſchlichen Körpers. Die Theile aber, aus welchen der menſchliche Körper beſteht, gehören nur in ſofern zum Weſen deſſelben, als ſie ſich ihre Bewegungen wechſelſeitig mittheilen, nicht aber in wiefern ſie als Individua, die wieder aus ſehr vielen Theilen zuſammengeſetzt ſind, ohne Beziehung auf den Körper, von demſelben als abgeſondert betrachtet werden können. Sobald aber die Theile, als einzelne abgeſonderte Individua betrachtet werden, ſobald wird auch die Vorſtellung ihrer wechſelſeitigen Verbindung zu einem Ganzen und der wechſelſeitigen Mittheilung ihrer Bewegungen, d. i. die Vorſtellung des menſchlichen Körpers ſelbſt aufgehoben. Nun macht aber eben die Vorſtellung des menſchlichen Körpers das Weſen der menſchlichen Seele aus, es folgt alſo von ſelbſt, daß die menſchliche Seele keine vollſtändige Vorſtellung oder Erkenntniß von den Theilen ihres Körpers involvire, oder daß es zum Weſen derſelben nicht gehöre, dergleichen zu haben.

Da dieſer Beweis auf der Vorausſetzung beruhet, daß das Weſen der menſchlichen Seele in der Vorſtellung ihres Körpers beſtehe, dieſe Behauptung aber in der Anmerkung zum 13ten Satze wiederlegt worden iſt, ſo fällt er auch von ſelbſt zuſammen.

Auſſer dem ſind auch die beyden in dem Beweis enthaltenen Sätze: die den menſchlichen Körper conſtituirenden Theile gehören nur in ſo fern zum Weſen deſſelben, als ſie ſich ihre Bewegungen wechſelſeitig mittheilen; und: ſie gehören nicht in ſo fern zum Weſen des Körpers, in wie fern ſie als Individua, ohne Beziehung

hung auf den Körper, betrachtet werden können, ſich nicht einander gerade entgegenſetzt, ſo daß einer den andern nothwendig ausſchlöſſe. Denn es iſt nicht nothwendig, daß wir die Theile des Körpers ohne Beziehung auf den Körper und abgeſondert von demſelben betrachten müſſen; man kann ſie auch in ſo fern betrachten, als ſie ein Ganzes conſtituiren, als ſie nebeneinander und in Gemeinſchaft mit einander exiſtiren, und in dieſer Rückſicht kann man allerdings ſagen, daß ſie das Weſen, oder, wie wir uns ausdrücken würden, die Subſtanz des Körpers ausmachen. Daraus, daß ſich ein Theil vom Körper beſonders betrachten, als etwas für ſich und abgeſondert vom Ganzen denken läßt, folgt nicht, daß dieſer Theil nicht würcklich die Subſtanz des Körpers mit ausmache. Das Daſeyn der Theile, deren Aggregat den Körper ausmacht, hängt nicht davon ab, daß ich mir die Theile als für ſich beſtehend und einzeln denke, ſondern wenn ich mir die Theile eines Körpers denke, müſſen ſie als ſolche ſchon würcklich vorhanden ſeyn.

Hiernächſt kann die Vorſtellung eines Theils des Körpers, neben der Vorſtellung des Ganzen, gar wohl beſtehen, und es folgt nicht, daß die Vorſtellung des einen durch die Vorſtellung des andern aufgehoben und gleichſam vernichtet werde, indem das Gemüth vermöge ſeiner Receptivität, ſowohl der Anſchauung der Theile des Ganzen, ſo weit ſie Erſcheinungen ſind, als auch des Ganzen, als eines ſolchen empfänglich und vermöge ſeiner Spontaneität, das den Theil ſowohl als das Ganze conſtituirende Mannichfaltige unter einen Begriff zuſammen zu faſſen fähig iſt.

Es ſtreitet alſo ganz gegen die Natur und Beſchaffenheit unſers Vorſtellungs- und Erkenntnißvermögens, wenn ſich Spinoza des Ausdrucks bedient, daß die

Seele

Seele keine vollſtändige Vorſtellung oder Erkenntniß von den Theilen, die den menſchlichen Körper ausmachen, involvire. Denn es kann einmal durch nichts erwieſen werden, daß nichts exiſtire, was den Vorſtellungen überhaupt zum Grunde liege, und daß die Vorſtellungen ſelbſt und inſonderheit die Vorſtellung vom Körper das Weſen der Seele ausmachen; und zweytens iſt das Vorſtellungsvermögen allerdings fähig, eben ſo gut von den Theilen des Körpers, als von dem Körper ſelbſt, Anſchauungen zu erhalten und Begriffe zu erzeugen; und dieſe Anſchauungen und Begriffe können um ſo vollſtändiger ſeyn, je mehrere Merkmale in denſelben enthalten ſind, die Theile, als angeſchaute Ganze, und den Körper, als ein angeſchautes Ganzes, von andern zu unterſcheiden.

Alles, was ein Gegenſtand des äußern oder innern Sinnes der Seele ſeyn, was unter den Formen der äußern und innern Anſchauung, Raum und Zeit, vorgeſtellt werden kann, iſt für uns erkennbar; beyde, ganze Körper ſowohl als Theile des Körpers, ſind aber ausgedehnt, oder erfüllen einen Raum, mithin ſind ſie auch vorſtellbar, und, in wiefern das angeſchaute Mannichfaltige in eine Einheit des Bewußtſeyns zuſammengefaßt wird, erkennbar. Aber weder die Vorſtellung des Körpers oder des Ganzen, noch die Vorſtellung eines einzelnen Theils des Ganzen, macht darum das Weſen der menſchlichen Seele aus, indem man ſonſt den in unſerm Bewußtſeyn gegründeten Unterſchied zwiſchen Vorſtellungen und dem Vorſtellenden ſelbſt aufheben würde; Vorſtellungen enthalten ſetzt aber nothwendig etwas voraus, das ſie enthält. Auſſerdem würde man auch alle Spontaneität der Seele läugnen und behaupten müſſen, daß in den Vorſtellungen alles nur gegeben,

in denſelben aber durch Verſtand nichts hervorgebracht, alles in ihnen blos roher, unbearbeiteter Stoff ohne Form ſey.

## Fünf und zwanzigſter Satz.

**Die Vorſtellung von einer jeden Veränderung des menſchlichen Körpers involvirt keine vollſtändige Erkenntniß von dem äuſſerlichen Körper.**

### Beweis.

Ich habe (im 16ten Satze) gezeigt, daß die Vorſtellung von einer Veränderung des menſchlichen Körpers die Natur des äuſſerlichen Körpers nur in ſo fern involvire, als der letztere den menſchlichen Körper ſelbſt auf eine gewiſſe Weiſe beſtimmt. In wie fern aber der äuſſerliche Körper ein Individuum iſt, das nicht zum menſchlichen Körper gehört, iſt die Vorſtellung oder die Erkenntniß davon in Gott (nach dem 9ten Satze) in wiefern Gott von der Vorſtellung eines andern Dinges, die von Natur eher als der äuſſerliche Körper iſt, afficirt betrachtet wird. Folglich iſt die vollſtändige Erkenntniß von dem äußerlichen Körper nicht in Gott, in wie fern er eine Vorſtellung von der Veränderung oder Affektion des menſchlichen Körpers hat, oder die Vorſtellung von der Veränderung des menſchlichen Körpers involvirt keine vollſtändige Erkenntniß von dem äußerlichen Körper.

Die Grundloſigkeit dieſes Beweiſes wird aus dem, was in den Anmerkungen zum 9ten und 16ten Satze erinnert worden iſt, zur Gnüge erhellen.

Wenn freylich von äußern Gegenſtänden, nur in ſo fern eine Erkenntniß ſtatt finden ſoll, als wir Vorſtellungen von den durch dieſe Gegenſtände in unſerm Körper verurſachten Affektionen haben; Vorſtellungen aber zu ihrer Entſtehung nicht die ihnen entſprechenden anſchaulichen Objekte, ſondern immer wieder nur andere Vorſtellungen, als welche der Natur nach immer eher ſeyn ſollen, als die ihnen correſpondirenden ſinnlichen Objekte, vorausſetzen; ſo wird man natürlich auch niemals zu Anſchauungen der Objekte ſelbſt gelangen, folglich von ihnen auch nie eine vollſtändige Erkenntniß, d. i. eine ſolche, die die Merkmale der Objekte unmittelbar ſelbſt und nicht blos Merkmale der Vorſtellungen enthielte, erhalten können.

Allein wir haben in den angeführten Stellen geſehen, daß die Erkenntniß der auſſer uns exiſtirenden und von unſerer Perſönlichkeit abgeſonderten Gegenſtände nicht von den Vorſtellungen der in uns durch die Einwürkung derſelben entſtandenen Veränderungen, als bey welchen wir, als Subjekte der Vorſtellungen, die Veränderungen zu Objekten derſelben machen, abhänge, und daß wir nicht in ſofern eine Erkenntniß von äußern Gegenſtänden erlangen, als wir uns in der Anſchauung derſelben einer Empfindung, eines Afficirtſeyns bewußt ſind; ſondern daß wir auch vermöge unſerer Spontaneität fähig ſind, die Anſchauungen von dergleichen Gegenſtänden, auf dieſe Gegenſtände ſelbſt unmittelbar zu beziehen, ohne dabey unſer ſinnlich afficirtes Subjekt ſelbſt in Betrachtung zu nehmen. Eben ſo einleuchtend glaube ich auch dargethan zu haben, daß die Vorſtellungen zu ihrer Entſtehung nicht eine immer höher aufſtei-

gende Reihe von Vorſtellungen voraussſetzen, ſondern in jeder Vorſtellung, von welcher Art ſie auch ſeyn möge, jederzeit ein Stoff a priori oder a poſteriori enthalten, und insbeſondre den ſinnlichen Vorſtellungen jederzeit ein Gegenſtand, der den äuſſern Sinn afficirt, unmittelbar entſprechen müſſe.

Es iſt alſo zwar allerdings richtig, daß die Vorſtellung von einer Veränderung unſeres Körpers keine vollſtändige oder vielmehr gar keine Erkenntniß von dem äußern afficirenden Körper involvire; allein daraus folgt keineswegs, daß um deswillen auch überhaupt keine Erkenntniß äuſſerer Gegenſtände oder Körper für uns möglich ſey. Vielmehr haben wir ſie würklich, ſo oft wir uns bewußt ſind, daß wir unſere Vorſtellungen nicht blos auf uns ſelbſt, als ihr Subjekt, ſondern auch und vorzüglich auf ihr Objekt, oder das dem Stoffe der Vorſtellung entſprechende, ihren unmittelbaren Gegenſtand ausmachende, den Raum erfüllende Materielle beziehen.

## Sechs und zwanzigſter Satz.

**Die menſchliche Seele kann ſich die würkliche Exiſtenz eines äußerlichen Körpers nicht anders als mittelſt der Vorſtellungen der Veränderungen ihres Körpers vorſtellen.**

### Beweis.

Wenn der menſchliche Körper auf keine Weiſe von einem äußerlichen Körper afficirt iſt, ſo iſt auch (nach dem 7ten Satze) die Vorſtellung des menſchlichen Körpers, d. i. (nach dem 13ten Satze) die menſchliche Seele,

le, von der Vorſtellung der Exiſtenz dieſes Körpers auf keine Weiſe afficirt, oder ſie ſtellet ſich die Exiſtenz dieſes Körpers auf keine Weiſe vor. In wiefern aber der menſchliche Körper von einem äußerlichen auf irgend eine Art afficirt wird, in ſofern ſtellt ſie ſich auch den äußerlichen Körper vor (nach dem 16ten Satze und deſſen Corol.)

## Corollarium.

In wie fern die menſchliche Seele ſich einen äußerlichen Körper imaginirt, hat ſie keine vollſtändige Vorſtellung von ihm.

## Beweis.

Wenn die menſchliche Seele die äußerlichen Körper mittelſt der Vorſtellungen von den Veränderungen ihres Körpers anſchauet, ſo ſagen wir, daß ſie ſich alsdann ſolche imaginire. (S. das Schol. zum 17ten Satze) Nun kann aber auch die Seele die äuſſerlichen Körper ſich auf keine andre Art (nach dem vorhergehenten Satze) als würklich exiſtirend imaginiren; folglich hat auch die Seele (vermöge des 25ſten Satzes) keine vollſtändige Erkenntniß von den äußerlichen Körpern, in wiefern ſie ſich dieſelben imaginirt.

Der Inhalt dieſes Satzes und ſeines Corol. läßt ſich aus dem, was ich in den vorhergehenden Anmerkungen geſagt habe, leicht ſelbſt beurtheilen. Man braucht nur daran zu denken, daß die Sinnlichkeit, oder das Ver-

mögen, ſinnlich afficirt zu werden, keine Eigenſchaft unſeres Körpers und ſeiner Organe, ſondern unſeres Vorſtellungsvermögens ſey. Denn der Körper, ſeine Organiſation, und der durch die Einwürkung der äußern Gegenſtände in den Organen entſtandene Reiz, kann ſelbſt nicht erkannt, nicht Gegenſtand unſerer Vorſtellungen werden, wenn nicht eine Receptivität, eine Empfänglichkeit, eine Sinnlichkeit im Vorſtellungsvermögen vorausgeſetzt wird. Und vermöge der Spontaneität deſſelben beziehen wir unſere Anſchauungen nicht blos und allein, wie Spinoza meint, auf Veränderungen, deren wir uns in unſerer Organiſation bewußt werden, ſondern auch, welches ein unleugbares Faktum iſt, das ein jeder, er mag Spiritualiſt oder Materialiſt ſeyn, zugeben wird, auf die Objekte unmittelbar ſelbſt, die dieſe Veränderung bewürkt haben. Auſſer dem habe ich auch ſchon bemerkt, daß viele und vielleicht die meiſten Anſchauungen von der Art ſind, daß wir uns in dem Aktus des Empfangens derſelben gar keiner Veränderung und keines Reitzes unſerer Organe bewußt werden, und die Entſtehung dieſer Vorſtellung von dem Afficirtſeyn der Organe eine eigene Thätigkeit und Handlung unſerer Spontaneität erfordere. Aus welchem allem denn erhellet, daß die Vorſtellungen von dem Daſeyn auſſer uns exiſtirender Körper keinesweges erſt mittelſt der Vorſtellung der Veränderungen in unſerm Körper, ſondern unmittelbar entſtehen.

Dieſem zufolge hat es denn zwar allerdings ſeine Richtigkeit, daß die Seele von den äußern Körpern, in wie fern ſie ſolche mittelſt der Veränderungen ihres Körpers anſchaut, keine vollſtändige Erkenntniß haben könne; allein es folgt daraus noch nicht, daß überhaupt keine vollſtändige Erkenntniß derſelben möglich ſey, indem unſere Sinnlichkeit nicht blos der Empfindungen

oder

oder ſolcher Wahrnehmungen, die auf das Subjekt bezogen werden, ſondern auch der Anſchauungen, oder ſolcher Wahrnehmungen, die ſich auf Objekte beziehen, empfänglich iſt; von welchen Objekten die Erkenntniß um ſo vollſtändiger iſt, je mehrere Merkmale derſelben in die Sinnlichkeit aufgenommen und durch den Verſtand in eine Einheit des Bewußtſeyns zuſammengefaßt werden.

## Sieben und zwanzigſter Satz.

**Die Vorſtellung einer jeden Veränderung des menſchlichen Körpers involvirt keine vollſtändige Erkenntniß von dem menſchlichen Körper ſelbſt.**

### Beweis.

Jede Vorſtellung irgend einer Veränderung des menſchlichen Körpers involvirt die Natur deſſelben nur in ſo fern, als der menſchliche Körper auf eine gewiſſe Weiſe afficirt betrachtet wird. (ſ. den 16ten Satz.) In wie fern aber der menſchliche Körper ein Individuum iſt, das noch auf mancherley andere Weiſen afficirt werden kann, ſo involvirt auch die Vorſtellung u. ſ. w. (S. den Beweis des 25ſten Satzes).

Von dieſem Satze gilt eben das, was von dem vorhergehenden Satze und deſſen Corollario geſagt worden iſt. Es iſt nemlich richtig, daß die Vorſtellung der Veränderungen oder Affektionen des menſchlichen Körpers keine vollſtändige Erkenntniß deſſelben involvire. Allein es kann daraus nicht gefolgert werden,

daß darum gar keine vollſtändige Erkenntniß des menſchlichen Körpers möglich ſey. Das Daſeyn einer beſtimmten Vorſtellungsart ſchließt das mögliche Daſeyn einer andern nicht aus. Unſere Sinnlichkeit kann von Veränderungen in unſerm Körper afficirt ſeyn; aber darum iſt die unmittelbare Anſchauung, oder die Vorſtellung, die auf den Körper, als den Gegenſtand der Vorſtellung, bezogen wird, noch nicht ausgeſchloſſen. Wir nehmen den Körper nicht blos in ſo fern wahr, als er durch äußere Gegenſtände afficirt iſt, nicht blos das Afficirtſeyn deſſelben, ſondern auch in ſo fern, als er ſelbſt unſere Sinnlichkeit afficirt.

Nicht blos die in ihm vorgehenden Veränderungen, ſondern auch Er ſelbſt, das Subjekt jener Veränderungen, iſt ein Gegenſtand unſerer Anſchauung. Nicht blos die Merkmale der Veränderungen unſeres Körpers, ſondern auch die Merkmale des Körpers ſelbſt, als Subjektes ſeiner Affektionen, können angeſchaut und in eine Einheit des Bewußtſeyns zuſammengefaßt und begriffen werden. Unſer Körper iſt nicht minder und auf keine andere Weiſe ein Gegenſtand unſerer Anſchauung, als andre auſſer unſerm Vorſtellungsvermögen exiſtirende Körper. Denn obgleich das Vorſtellungsvermögen in ihm iſt, ſo iſt er doch von demſelben eben ſo verſchieden und abgeſondert, als die von unſerer Perſönlichkeit verſchiedenen Körper; oder man müßte behaupten, daß er ſelbſt nicht Gegenſtand einer Vorſtellung ſeyn könne, und daß er ſelbſt die Vorſtellung und das Vorſtellungsvermögen, und ſchlechterdings kein Unterſchied zwiſchen ihm und den Vorſtellungen und dem Vorſtellungsvermögen ſey, welches abſurd wäre, und unſerm deutlichſten Bewußtſeyn widerſpräche.

## Acht und zwanzigſter Satz.

**Die Vorſtellungen von den Veränderungen des menſchlichen Körpers, in wiefern ſie nur auf die menſchliche Seele bezogen werden, ſind nicht klar und deutlich, ſondern verwirrt.**

### Beweis.

Denn die Vorſtellungen von den Veränderungen des menſchlichen Körpers involviren ſowohl die Natur der äußerlichen Körper, als des menſchlichen Körpers ſelbſt, (nach dem 16ten Satz) und zwar müſſen ſie nicht blos die Natur des menſchlichen Körpers, ſondern auch der Theile deſſelben involviren. Denn die Veränderungen oder Affektionen ſind Modifikationen, (nach dem 3ten Poſtulat) von welchen die Theile des menſchlichen Körpers afficirt werden, und folglich auch der ganze Körper afficirt wird. Nun iſt aber (24 und 25 Satz) eine vollſtändige Erkenntniß der äußern Körper und der Theile, die den menſchlichen Körper ausmachen, nicht in Gott, in wiefern er von der menſchlichen Seele, ſondern in wiefern er von andern Vorſtellungen afficirt betrachtet wird. Es ſind alſo dieſe Vorſtellungen von Veränderungen oder Affektionen, in wiefern ſie blos auf die menſchliche Seele ſich beziehen, wie Folgerungen ohne Prämiſſen, d. i. (wie für ſich erhellet) verwirrte Vorſtellungen.

## Scholium.

Auf eben dieſe Art wird auch von der Vorſtellung, welche die Natur der menſchlichen Seele ausmacht, bewieſen, daß ſie, für ſich allein betrachtet, nicht klar und deutlich ſey, und ſo auch von der Vorſtellung der menſchlichen Seele und von den Vorſtellungen der Vorſtellungen von den Veränderungen oder Affektionen des menſchlichen Körpers, in wiefern ſie ſich blos auf die Seele beziehen; wie man ſolches leicht ſelbſt ſehen kann.

Zum Verſtändniß dieſes dunkeln Satzes muß man wiſſen, daß Spinoza unter einer verwirrten Vorſtellung eine ſolche verſtehe, in welcher die Seele ein Ganzes oder eine aus mehrern Theilen beſtehende Sache nur zum Theil kennt, und das Bekannte nicht von dem Unbekannten unterſcheidet; weshalb er denn auch meinet, daß ſich die einfachſten Dinge auch am deutlichſten erkennen ließen, ſo wie bey zuſammengeſetzten Dingen alle Verwirrung vermieden würde, wenn man ſie in Gedanken in ihre einfachſten Theile auflöſte. (M. ſ. deſſen Tract. de Intellectus emendat. in Opp. poſth. p. 376.)

Hieraus erhellet denn freylich, daß die Vorſtellungen von den Veränderungen des menſchlichen Körpers, in wiefern ſie nur auf die menſchliche Seele bezogen, nicht aber an und für ſich betrachtet werden, verwirrt ſeyn müſſen. Denn in Rückſicht auf die menſchliche Seele, deren Weſen die Vorſtellung des Körpers, als eines aus mehrern Theilen beſtehenden Ganzen, ausmacht, faſſen ſie nur die Erkenntniß eines einzelnen Theiles, nicht aber aller Theile zugleich, in ſich, und ſind folglich in ſo fern verwirrt. Werden aber die Vorſtellungen von den Affektionen unſeres Körpers nicht auf die

die Seele bezogen, ſondern an und für ſich betrachtet, ſo ſind ſie auch in Gott nicht in ſo fern, als die Vorſtellung von der menſchlichen Seele in ihm iſt, ſondern in ſo fern, als er von andern Vorſtellungen, nemlich von den Vorſtellungen der Urſachen der körperlichen Affektionen, afficirt betrachtet wird, mithin ſind die Vorſtellungen von den Veränderungen unſeres Körpers in dieſer Beziehung für ſich ſelbſt ein Einzelnes und in Anſehung ihrer iſt keine Verwirrung möglich, eben darum, weil ſie nur ein für ſich beſtehendes einzelnes Ganze ausmachen.

Ich habe dagegen ſchon vorhin gezeigt, daß die Vorſtellungen von den Veränderungen des menſchlichen Körpers ſo wenig als Theile des Weſens der menſchlichen Seele zu betrachten ſind, als die Vorſtellungen überhaupt das Weſen der Seele ausmachen; ingleichen, daß die Vorſtellungen von den Veränderungen des menſchlichen Körpers ſich ſo wenig, als die Vorſtellung von dem menſchlichen Körper überhaupt, als dem Weſen der Seele, auf Gott beziehen laſſe, und daß es uns ſchlechterdings nicht möglich ſey, zu wiſſen, ob und wie ſich Vorſtellungen von beſtimmten Gegenſtänden in uns zu Vorſtellungen von eben dieſen Gegenſtänden in Gott verhalten. Hier iſt nur noch zu erinnern, daß Spinoza ſelbſt einen irrigen Begriff von verwirrten Vorſtellungen habe, und daß er ſolche mit unvollſtändigen Vorſtellungen verwechsle. Verworren heißt vielmehr eine Vorſtellung, wenn wir uns der Merkmale, die einen Gegenſtand charakteriſiren, nicht beſonders bewußt ſind.

Uebrigens iſt keine Beziehung der Vorſtellungen auf die Seele, als Ding an ſich, denkbar, da wir uns derſelben, als eines ſolchen, gar nicht bewußt ſind; und es giebt keine andere Beziehung der Vorſtellungen, als

die auf das Objekt, oder das, was vorgeſtellt wird, und auf das Subjekt, oder dasjenige Ich, in deſſen Bewußtſeyn die Vorſtellung vorhanden iſt, oder das ſich etwas vorſtellt.

Endlich läßt ſich nicht allgemein ſagen, daß die Vorſtellungen von den Veränderungen des menſchlichen Körpers nicht klar und deutlich, ſondern verworren wären.

Eine Vorſtellung kann klar und dennoch verworren oder undeutlich ſeyn; denn Klarheit beſteht nur in einem ſolchen Bewußtſeyn der Merkmale einer Vorſtellung, welches zureicht, um dieſe Vorſtellung von andern zu unterſcheiden, in einem Bewußtſeyn des Vorgeſtellten überhaupt; wobey wir uns aber der einzelnen Merkmale und Theilvorſtellungen nicht beſonders bewußt ſind. Ein Gegenſtand, der mir in der Ferne erſcheint, kann eine blos dunkle Vorſtellung in mir erzeugen; ich kann mir ſeiner Merkmale in dem Grade bewußt ſeyn, daß ich ihn von andern Gegenſtänden, z. B. eine Heerde von einem Haufen aufgeſtellter Garben, unterſcheiden kann; dieſe klare Vorſtellung bleibt aber dennoch verworren, ſo lange ich von den Merkmalen, die ſie enthält, kein ſo beſtimmtes und beſonderes Bewußtſeyn habe, daß ich ſagen könnte, dieſer Gegenſtand iſt der und ſonſt kein anderer, z. B. jene Erſcheinung iſt nicht blos kein Haufe aufgerichteter Garben, ſondern es iſt eine Heerde Schaafe.

Da Undeutlichkeit und Verworrenheit Synonyma ſind, ſo verſteht ſich von ſelbſt, daß keine deutliche Vorſtellung verworren ſeyn könne und umgekehrt.

Eine Vorſtellung muß wenigſtens klar ſeyn, wenn ſie verworren oder undeutlich ſeyn ſoll; denn wenn ſie nicht wenigſtens klar wäre, ſo würde man ſich des Unterſchiedes derſelben von andern Vorſtellungen gar nicht bewußt

bewußt ſeyn können; und wo dieſes Bewußtſeyn mangelt, iſt es eben ſo viel, als wenn gar nichts vorgeſtellt wäre.

Eine Vorſtellung iſt deutlich, wenn man ſich des in ihr enthaltenen Mannichfaltigen, oder der in derſelben enthaltenen beſondern Theilvorſtellungen ausgezeichnet und beſtimmt bewußt iſt, wenn man ſich nicht blos des Unterſchieds der Vorſtellung überhaupt von andern Vorſtellungen, ſondern in der Vorſtellung ſelbſt der beſondern einzelnen Merkmale, woraus ſie beſteht, bewußt iſt. Undeutlich oder verworren hingegen, wenn dieſes Bewußtſeyn der Theilvorſtellungen, welche die Beſtandtheile der Vorſtellung ausmachen, fehlt.

Was nun von den Vorſtellungen, d. i. den mit Bewußtſeyn verknüpften Wahrnehmungen überhaupt gilt, findet auch bey den beſondern Vorſtellungen ſtatt; folglich auch bey derjenigen Art von Vorſtellung, von welcher in dem gegenwärtigen Satze des Verfaſſers die Rede iſt, nemlich bey den Vorſtellungen der Veränderungen oder Affektionen des menſchlichen Körpers, welche zu den empiriſchen Anſchauungen gehören; die Veränderung des Zuſtandes unſers Körpers, eine Empfindung, iſt dann der unmittelbare Gegenſtand unſerer Vorſtellung. Da nun alles, was angeſchaut, ſinnlich vorgeſtellt wird, ein Mannichfaltiges ſeyn muß, ſo muß es auch in den Affektionen unſeres Körpers enthalten ſeyn, und folglich auch ein entweder deutliches oder verworrenes Bewußtſeyn des in dieſer Vorſtellungsart enthaltenen Mannichfaltigen ſtatt finden können.

Deutlich iſt dieſe Vorſtellung von Empfindungen oder Affektionen unſeres Körpers, wenn man der einzelnen Merkmale in dem Objekte dieſer Vorſtellung, der Empfindung, Veränderung, oder Affektion des Körpers, ſich ausgezeichnet und beſtimmt bewußt iſt.

Verworren hingegen, wenn man ſich nur einer Affektion überhaupt, ohne die Beſtandtheile oder einzelnen Merkmale beſonders zu unterſcheiden, bewußt iſt.

In den mehreſten Fällen und bey blos ſinnlichen Menſchen ſind die Vorſtellungen von ihren körperlichen Affektionen freylich verworren; ſo wie es denn auch Empfindungen giebt, in denen ſich, wenn man ſie zu Gegenſtänden der Vorſtellung macht, nichts unterſcheiden läßt. Aber daraus folgt nicht, daß eine angeſtrengtere Beobachtung unſerer Zuſtände, beſonders wenn ſie mit phyſiologiſcher und anatomiſcher Kenntniß unſeres Körpers verknüpft iſt, nicht auch auf ſolche Veränderungen und Zuſtände unſeres Körpers ſtoßen ſollte, die eine Unterſcheidung einzelner Merkmale zulaſſen, und daß es nicht auch ſinnliche phyſiſche Gefühle gebe, in welchen Luſt und Unluſt, und alſo ein würklich empfundenes Mannichfaltiges, vermiſcht iſt und vorgeſtellt werden kann.

In Anſehung des Scholiums wird es hinreichend ſeyn, mich, ſo wie der Verfaſſer gethan hat, auf das Vorhergehende zu berufen. Zum Ueberfluß erinnre ich nur dieſes: 1) Es giebt keine Vorſtellungen, die das Weſen oder die Natur der Seele ausmachen; alſo kann auch nicht beſtimmt werden, ob ſie klar, deutlich oder verworren ſind 2) Eine Vorſtellung der menſchlichen Seele ſelbſt, als Dinges an ſich, iſt gar nicht vorhanden, es läßt ſich alſo auch von ihr weder Klarheit, noch Deutlichkeit, oder das, was dieſem entgegen ſteht, prädiciren. 3) Vorſtellungen von Vorſtellungen körperlicher Veränderungen in demſelben Subjekte giebt es auch nicht, wie ich ausführlich in der Anmerkung zum 22ſten Satze bewieſen zu haben glaube. Was man dafür halten mag, ſind nichts als Wiederholung, Erneuerung, Wiedererinnerung gehabter Vorſtellungen; es kann alſo

auch

auch in Anſehung dieſer die Behauptung des Verfaſſers in ſo fern nicht ſtatt finden.

## Neun und zwanzigſter Satz.

**Die Vorſtellung von der Vorſtellung einer jeden Veränderung oder Affektion des menſchlichen Körpers involvirt keine vollſtändige Erkenntniß von der menſchlichen Seele.**

### Beweis.

Denn die Vorſtellung von der Veränderung des menſchlichen Körpers involvirt (nach dem 27 Satze) keine vollſtändige Erkenntniß von dem Körper ſelbſt, oder ſie drückt die Natur deſſelben nicht vollſtändig aus, d. i. (nach dem 13. Satze) ſie ſtimmt nicht vollſtändig mit der Natur der Seele überein; alſo drückt auch (nach dem 6ten Grundſatz des 1ſten Theils) die Vorſtellung von dieſer Vorſtellung die Natur der menſchlichen Seele nicht vollſtändig aus, oder ſie involvirt keine vollſtändige Erkenntniß derſelben.

### Corollarium.

Hieraus folgt, daß die menſchliche Seele, ſo oft ſie ſich die Dinge nach dem gewöhnlichen Laufe der Natur vorſtellt, weder von ſich ſelbſt, noch von ihrem Körper, noch von den äuſſern Körpern eine vollſtändige, ſondern nur eine verwirrte und verſtümmelte Erkenntniß habe.

Denn

Denn die Seele erkennet ſich nur in ſofern, als ſie ſich der Vorſtellungen von den Veränderungen des Körpers bewußt wird. (Nach dem 23ſten Satze.) Sie ſtellt ſich aber ihren Körper nur vermittelſt der Vorſtellungen der Veränderungen vor (nach dem 19ten Satze) durch die allein ſie auch (nach dem 26ſten Satze) die äußern Körper erkennet; ſie hat alſo auch, in wie fern ſie dieſelbe hat, keine vollſtändige Erkenntniß weder von ſich ſelbſt, (nach dem 29ſten Satze) noch von ihrem Körper, (nach dem 27ſten Satze) noch von den äußern Körpern, (nach dem 25ſten Satze) ſondern nur eine verwirrte und verſtümmelte, (nach dem 28ſten Satze und deſſen Schol.).

## Scholium.

Ich ſage ausdrücklich, daß die Seele weder von ſich, noch von ihrem Körper, noch von den äuſſern Körpern eine vollſtändige, ſondern nur eine verwirrte Vorſtellung habe, wenn ſie die Dinge nach dem gewöhnlichen Laufe der Natur ſich vorſtellet, d. i. wenn ſie von auſſen, und ſo wie ihr die Dinge von ungefähr aufſtoßen, zur Betrachtung dieſes oder jenes Gegenſtandes beſtimmt wird; keineswegs aber, wenn ſie innerlich, nemlich dadurch, daß ſie mehrere Dinge zugleich betrachtet, beſtimmt wird, ihre Uebereinſtimmung, Verſchiedenheit und Widerſtreit kennen zu lernen. Denn wenn ſie auf dieſe oder eine andere Art von innen beſtimmt wird, ſo erkennet ſie die Dinge klar und deutlich; wie ich unten zeigen werde.

Da

Da weder in dem Beweiſe, noch in dem Corollario dieſes Satzes Stücke vorkommen, die nicht bereits in den Anmerkungen zu den allegirten Stellen und ſonſt geprüft worden wären, ſo würde es unnöthig seyn, mich hier noch einmal zu wiederholen. Die Meinung, welche Spinoza im Scholium äußert, wird weiter unten, wo er ſie beweiſen will, geprüft werden.

## Dreyßigſter Satz.

Von der Dauer unſers Körpers können wir nur eine ſehr unvollſtändige Erkenntniß haben.

### Beweis.

Die Dauer unſers Körpers hängt weder von ſeinem Weſen (nach dem erſten Grundſatz dieſes 2ten Theils) noch von der uneingeſchränkten Natur Gottes ab. (nach dem 21ſten Satze des 1ſten Theils.) Sondern er wird (nach dem 28ſten Satze des 1ſten Theils) zu exiſtiren und zu handeln von ſolchen Urſachen beſtimmt, die ebenfalls wieder von andern Urſachen beſtimmt ſind, auf eine gewiſſe und beſtimmte Weiſe zu exiſtiren und zu würken, und dieſe wieder von andern, und ſo ins Unendliche fort. Die Dauer unſers Körpers hängt alſo von der gewöhnlichen Ordnung der Natur und Beſchaffenheit der Dinge ab. Wie aber die Dinge beſchaffen ſind, davon iſt eine vollſtändige Erkenntniß in Gott, in wie fern er die Vorſtellungen von ihnen allen, nicht aber, in wie fern er nur eine Vorſtellung

von

von dem menſchlichen Körper hat; (nach dem Corol. des 9ten Satzes) alſo iſt die Erkenntnis von der Dauer unſers Körpers in Gott ſehr unvollſtändig, in wiefern derſelbe nur als die Natur unſerer Seele ausmachend betrachtet wird, d. i. (nach dem Corol. des 11ten Satzes) dieſe Erkenntniß iſt in unſerer Seele nur ſehr unvollſtändig.

## Ein und dreyßigſter Satz.

Wir können von der Dauer der einzelnen auſſer uns vorhandenen Dinge nur eine ſehr unvollſtändige Erkenntniß haben.

### Beweis.

Denn ein jedes einzelnes Ding, z. B. der menſchliche Körper, muß von einem andern einzelnen Dinge auf eine gewiſſe und beſtimmte Weiſe zu ſeyn und zu handeln beſtimmt werden, dieſes einzelne Ding wieder von einem andern, und ſo ins Unendliche fort. (vermöge des 28ſten Satzes des 1ſten Theils) Da wir nun aber aus dieſer, allen einzelnen Dingen gemeinen Eigenſchaft im vorhergehenden Satze bewieſen haben, daß wir von der Dauer unſeres Körpers nur eine ſehr unvollſtändige Erkenntniß haben; ſo muß dieſer Schluß auch von der Dauer aller einzelnen Dinge gelten, daß wir nemlich von ihr nur eine ſehr unvollſtändige Erkenntniß haben können.

Corol.

## Corollarium.

Hieraus folgt, daß alle einzelne Dinge zufällig und der Auflöſung unterworfen ſind. Denn wir haben von ihrer Dauer keine vollſtändige Erkenntniß, (nach dem vorigen Satze) und das iſt es eben, was man unter der Zufälligkeit der Dinge und der Möglichkeit ihrer Auflöſung ſich denken muß. (S. das Schol. 1. zum 33ſten Satze des 1ſten Theils) denn (nach dem 29ſten Satze des 1ſten Th.) gibt es ſonſt nichts Zufälliges.

Da ſich dieſer und der vorhergehende Satz auf einerley Beweisgründe ſtützen, dieſe aber an den in ihren Beweiſen angeführten Stellen, bereits kritiſch beleuchtet und verworfen worden; ſo kann ich einer Widerlegung der Beweiſe beyder Sätze überhoben ſeyn, indem ich blos die Leſer auf die Anmerkungen zu jenen in dem Originaltexte angeführten Sätzen verweiſe. Da es uns aber nicht um eine bloße Prüfung und Widerlegung der Beweiſe, ſondern hauptſächlich darum zu thun iſt, ob die Behauptungen des Verfaſſers an ſich wahr oder falſch ſind, oder was in Anſehung ihres Gegenſtandes Wahrheit iſt, ſo wird folgende Anmerkung vielleicht geſchickt ſeyn, die Leſer über dieſen Punkt zu orientiren.

Der menſchliche Körper und überhaupt jeder Gegenſtand, jeder Körper hat eine Dauer, d. i. ſein Daſeyn hat eine durch anſchauliche Merckmale beſtimmte protenſive Größe, oder er exiſtirt eine beſtimmte Zeit hindurch. Die Größe des würkſamen Daſeyns des Körpers als einer Erſcheinung, wird durch das Anheben und Aufhören ſeiner würkſamen Erſcheinung beſtimmt und begränzt. Nun beſteht aber das Erkennen überhaupt in dem Bezogenwerden einer Vorſtellung auf

einen beſtimmten Gegenſtand, und das Erkennen a poſteriori (als von welchem hier die Rede iſt) in dem Bezogenwerden einer empiriſchen Vorſtellung auf einen ſolchen beſtimmten Gegenſtand. Der Aktus des Bezogenwerdens iſt ein Geſchäft des Verſtandes durch die Begriffe; und der Gegenſtand, auf welchen mittelſt der Begriffe die empiriſche Vorſtellung oder Anſchauung bezogen wird, wird dem Gemüthe durch die Sinnlichkeit gegeben. In der Erkenntniß ſind alſo beyde, Verſtand mit ſeinen Formen der Begriffe, und Sinnlichkeit mit ihren Formen, Zeit und Raum zugleich würkſam; und eine Erkenntniß iſt vollſtändig, wenn in der Anſchauung alle weſentlichen Merkmale des Gegenſtandes gegeben und von dem Verſtande aufgefaßt ſind. Ich ſage nun, daß wir eine vollſtändige Erkenntniß von der Dauer des menſchlichen Körpers, ſo wie aller auſſer uns exiſtirenden Körper haben können, ſo weit uns die Data dazu in der Anſchauung gegeben ſind. Denn hier iſt eine empiriſche Vorſtellung, der eine Erſcheinung entſpricht, ein Körper; ſelbſt die Größe des würkſamen Daſeyns deſſelben kann durch anſchauliche Merkmale gegeben werden, nemlich durch das wahrgenommene Anheben und Aufhören des würkſamen Seyns oder des Erſcheinens; und da alle Eintheilung der Zeit durch die reine Anſchauung der Zeit dem Gemüthe a priori gegeben iſt, ſo iſt auch die Größe des würkſamen Daſeyns eines Körpers, wenn beyde Grenzpunkte gegeben ſind, beſtimmbar. Wo aber einer von beyden Grenzpunkten, entweder die Zeit des Anhebens, oder die des Aufhörens des Erſcheinens oder würkſamen Seyns nicht gegeben iſt, haben wir auch keine vollſtändige Erkenntniß von der Dauer einer Erſcheinung. Doch läßt ſich die mögliche Dauer des menſchlichen Lebens und mehrerer Dinge in der Natur nach analogiſchen Gründen der Erfahrung wahrſcheinlich beſtimmen, und darnach ein allgemeiner Maaßſtab der

Größe

Gröſſe des Daſeyns, der auf jedes Individuum ſeiner Art anwendbar iſt, und deſſen Erkenntniß, in wiefern ſie auf richtigen Erfahrungen beruht, ebenfalls vollſtändig genannt werden kann, feſtſetzen.

Was die Behauptung im Corollario betrift, ſo folgt daraus, daß wir von der Dauer der einzelnen Dinge keine vollſtändige Erkenntniß haben, gar nicht, daß ſie deswegen zufällig und der Auflöſung unterworfen ſind. Beydes, ihre Zufälligkeit und Auflöslichkeit, hängt weder von unſerer vollſtändigen noch unvollſtändigen Erkenntniß ihrer Dauer ab; ſondern zufällig nennen wir ein Ding in ſo fern, als ſein Daſeyn nur als Folge des Daſeyns eines vorhergehenden Dinges gedacht und erkannt werden kann; deſſen Daſeyn, als Folge, ein anderes Daſeyn, als Urſach des ſeinigen, vorausſetzt.

Eben ſo iſt auch der Grund der Auflösbarkeit der Körper oder der Trennung ihrer Theile nicht auſſer ihnen, ſondern in der Beſchaffenheit ihrer Materie ſelbſt zu ſuchen. Ihre Auflöslichkeit iſt ein Faktum, von deſſen Würklichkeit uns die Erfahrung unmittelbar überzeugt, und wir ſind uns bewußt, daß wir dadurch, daß wir von der beſtimmten Dauer des Daſeyns dieſer Körper eine oder keine vollſtändige Erkenntniß haben, gar nichts zu ihrer Auflöſung beytragen.

Daß Dinge, von deren Dauer ich keine vollſtändige Erkenntniß habe, zufällig und auflöslich ſind, iſt etwas anders, als wenn man den Grund der Zufälligkeit und Auflöslichkeit derſelben in unſerer unvollſtändigen Erkenntniß von der Dauer ihres Daſeyns ſetzt. Aber man ſieht wohl, worauf der ſchlaue Spinoza, deſſen Meinungen, ſo ſonderbar und gegen den Strom ſchwimmend ſie auch ſcheinen mögen, immer doch mit ſeinem Syſteme zuſammen hängen, hinzielt.

Die einzelnen Dinge in der Natur, meint er nemlich, ſind zufällig und der Auflöſung unterworfen, weil wir keine vollſtändige Erkenntniß von ihrer Dauer haben. Dasjenige alſo, von deſſen Dauer wir eine vollſtändige Erkenntniß haben, iſt nicht zufällig, nicht der Vergänglichkeit unterworfen. Nun haben wir aber eine vollſtändige Erkenntniß von der Dauer der unendlichen Subſtanz, oder dem denkenden und ausgedehnten All der Natur, weil ſie aus einer Erkenntniß oder aus einem Begriffe folgt, der ſich ebenfalls vollſtändig in der menſchlichen Seele befindet, nemlich aus der Erkenntniß oder dem Begriffe von der unendlichen Subſtanz oder dem denkenden und ausgedehnten All der Natur, (M. ſ. den 40ſten und 47ſten Satz dieſes Theils) folglich iſt die unendliche Subſtanz oder das denkende und ausgedehnte All der Natur nicht zufällig und vergänglich, ſondern nothwendig und ewig. Wir leugnen aber, daß eine vollſtändige Erkenntniß von der Dauer der unendlichen Subſtanz oder des denkenden und ausgedehnten Alls der Natur, ſo wie überhaupt eine vollſtändige Erkenntniß von dem All der Natur, als einem ſolchen und als unendlicher Subſtanz, möglich ſey; da in jenem Falle weder ein Anheben noch ein Aufhören des Seyns, und in dieſem das Total derſelben als ſolches und als Subſtanz der Anſchauung gar nicht gegeben und alſo auch nicht erkennbar iſt.

## Zwey und dreyßigſter Satz.

**Alle Vorſtellungen ſind, in wiefern ſie auf Gott bezogen werden, wahr.**

### Beweis.

Denn alle Vorſtellungen, die in Gott ſind, kommen mit den Dingen, die vorgeſtellt werden, überein;

(nach)

(nach dem Corol. des 7ten Satzes) folglich ſind ſie alle (nach dem 6ten Grundſatz des 1ſten Th.) wahr.

Ob überhaupt Vorſtellungen in Gott ſind, ob eben die Arten der Vorſtellungen, wie bey den Menſchen, in ihm vorhanden, ob ſie in ihm eben ſo, wie bey uns Produkte der Sinnlichkeit und des Verſtandes und ihrer Formen ſind? Dieſe Fragen laſſen ſich ſchlechterdings nicht befriedigend beantworten, mithin auch die Frage nicht, ob die Vorſtellungen, die ſich Gott von den Dingen macht, mit denſelben übereinkommen. Folglich läßt ſich auch nicht beſtimmen, ob die Vorſtellungen von den Dingen in Gott wahr ſind. Gott, ſein Weſen und ſeine Eigenſchaften, liegen ganz auſſer der Sphäre unſeres Vorſtellungs- und Erkenntnißvermögens, und jeder Verſuch, etwas über dieſen Gegenſtand dogmatiſch zu beſtimmen, artet in Anthropomorphismus aus.

## Drey und dreyßigſter Satz.

**In den Vorſtellungen iſt es nicht etwas Poſitives, oder Würkliches, um deſſenwillen ſie irrig genennet werden.**

### Beweis.

Will man es leugnen, ſo ſtelle man ſich, wenn es möglich iſt, eine poſitive Weiſe zu denken, die die Form des Irrthums oder der Unrichtigkeit ausmacht, vor. Dieſe Weiſe zu denken kann aber nicht in Gott ſeyn; (nach dem vorigen Satze) eben ſo wenig kann ſie auch auſſer Gott ſeyn und gedacht werden; (nach dem 15ten Satze des 1ſten Theils) Alſo kann es auch in den Vor-

ſtellungen nicht etwas Poſitives ſeyn, um deſſen willen ſie irrig genennet werden.

Spinoza will in dieſem Satze ohne Zweifel nur ſo viel ſagen, daß eine Vorſtellung nur in ſofern irrig genannt werde, in wie fern ſie etwas ſetzt, das nicht iſt; denn in wiefern ſie etwas ſetzte, das auch wirklich ſo wäre, wenn die Vorſtellung und das Mannichfaltige in derſelben, dem vorgeſtellten Mannichfaltigen entſpräche, könnte ſie nicht irrig, ſondern müſte wahr ſeyn. Die Vorſtellung, will er ſagen, kann zwar poſitiv ausgedrükt werden, aber deswegen iſt ihr Inhalt doch etwas, das nicht iſt, nicht ſo iſt, wie es vorgeſtellt wird, etwas Negatives, Mangelndes; oder, wie er ſich im 35ſten Satze ausdrükt, der Irrthum beſteht in einem Mangel des Erkenntniſſes.

Dieſer Satz iſt allerdings richtig, wenn man nur ſtatt des allgemeinen Ausdruks der Vorſtellung, deſſen ſich Spinoza hier bedient, den des Urtheils ſubſtituiret. Denn auch Empfindungen, Anſchauungen und Begriffe ſind Vorſtellungen, aber als ſolche und blos für ſich genommen, enthalten ſie keinen Irrthum, und können ihn nicht enthalten; indem die beyden erſtern bloße Affektionen ſind, die der Receptivität des Gemüths durch die Sinne zugeführt werden, ein unmittelbar Gegebenes, in welchem kein Irrthum ſtatt finden kann, da die Sinne ſelbſt nicht irren können, und der Irrthum nur ein Fehler des Verſtandes iſt; die Begriffe an ſich aber, und ohne Anwendung und Beziehung auf Anſchauungen betrachtet, bloße Formen des Verſtandes ſind, denen kein Gegenſtand in der Anſchauung entſpricht, und die alſo auch nichts enthalten können, was einen Mangel oder Widerſpruch involvirte.

Nur

Nur bey Urtheilen, nur wenn Gegenſtände gegeben ſind, welche durch den Verſtand unter Begriffe ſubſumiret werden, kann Irrthum ſtatt finden, und zwar auf doppelte Art, entweder in Anſehung der logiſchen Form der Urtheile, wenn die Urtheile den Verſtandesregeln und alſo ſich ſelbſt widerſprechen; oder in Anſehung der Materie oder des Inhalts der Urtheile oder Erkenntniße, wenn nemlich zwiſchen den Begriffen und den Anſchauungen, auf welche jene bezogen werden, ein Widerſpruch iſt; dieſe Art des Irrthums würde der empiriſche oder phyſiſche heiſſen, zum Unterſchiede von dem metaphyſiſchen, welcher darin beſteht, daß man überſinnliche Gegenſtände zur Materie unſerer Urtheile, und zu Objekten unſerer Begriffe macht, und in Anſehung ihrer, als würklich angeſchauter Gegenſtände urtheilt, und etwas als würklich erkannt feſtſetzt und beſtimmt, wie z. B. Spinoza ſelbſt mit ſeiner unendlichen Subſtanz und den Eigenſchaften derſelben, dem unendlichen Denken und der unendlichen Ausdehnung, ingleichen mit der Art und Weiſe der Vorſtellungen in Gott thut, weshalb ich denn auch den Beweis, den er von dem gegenwärtigen Satze gibt, da er ſich auf eine ſolche angebliche Erkenntniß, auf ein würkliches Wiſſen und Erkennen der Beſchaffenheit der Vorſtellungen in Gott gründet, als bereits widerlegt, übergebe.

## Vier und dreyßigſter Satz.

**Eine jede Vorſtellung, welche vollendet, oder vollſtändig und vollkommen in uns iſt, iſt wahr.**

### Beweis.

Wenn wir ſagen, daß wir eine vollſtändige und vollkommene Vorſtellung in uns haben, ſo heiſt das

(nach dem Corol. zum 11ten Satze) nichts anders, als daß eine vollſtändige und vollkommene Vorſtellung in Gott ſey, in wiefern er das Weſen unſerer Seele ausmacht; folglich heißt dieſes (nach dem 32ſten Satze) weiter nichts, als daß eine ſolche Vorſtellung wahr ſey.

Man weiß noch ſehr wenig von der Wahrheit einer Vorſtellung, wenn man weiter nichts davon erfährt, als daß ſie in der Vollſtändigkeit und Vollkommenheit beſtehe. Man muß dieſe Vollſtändigkeit und Vollkommenheit näher beſtimmen, und ſagen, daß ſie in der Uebereinſtimmung unſerer allgemeinen Begriffe oder unſerer Erkenntniſſe mit den Regeln des Denkens und mit den Merkmalen der angeſchauten Gegenſtände beſtehe.

In Empfindungen, Anſchauungen und bloßen Begriffen an ſich und ohne Beziehung auf Anſchauungen betrachtet, kann aus eben dem Grunde keine Wahrheit enthalten ſeyn, aus welchen kein Irrthum in ihnen ſtatt finden konnte. Nur in Erkenntnißen, und in Begriffen und Urtheilen, die ein würkliches Erkenntniß enthalten, wo Begriffe auf Gegenſtände der Erfahrung angewendet werden, iſt Wahrheit anzutreffen. Die bloße Vollſtändigkeit der Merkmale macht auch allein die Wahrheit noch nicht aus. Es kömmt auch dabey noch mit auf den Gegenſtand der Erkenntniß ſelbſt an, ob er nemlich auch erkennbar iſt, d. i. ob er uns durch Erfahrung, es ſey innere oder äußere, gegeben werden kann. So möchten wir die Merkmale von einer Idee, z. B. von Gott immer noch ſo vollſtändig anzugeben im Stande ſeyn, ſo würde der alle dieſe Merkmale umfaſſende Begriff von Gott, wenn der Gegenſtand deſſelben nicht blos als ein gedachtes Ideal, ſondern auch als ein würklich angeſchautes Objekt genommen würde, doch

nicht

nicht, wenigſtens nicht für alle, als eine über allen Zweifel erhabene Wahrheit gelten. Denn in Anſehung überſinnlicher Gegenſtände, die wir nicht anſchauen können, iſt uns ſchlechterdings unmöglich zu beurtheilen, und zu entſcheiden, ob die Vorſtellung, die wir uns von ihnen machen, auch mit den weſentlichen Merkmalen dieſer Gegenſtände ſelbſt übereinſtimmen. Und ſo gibt es auch Erkenntniſſe und Begriffe, die dennoch wahr ſind, ob ſie gleich nicht alle Merkmale des angeſchauten Objektes erſchöpfen. Sie enthalten doch ſo viel Wahrheit, als in ihnen Uebereinſtimmung der angeſchauten Merkmale angetroffen wird, und hingegen gleichwohl keinen Irrthum, in wie fern in der Erkenntniß des Gegenſtandes nichts geſetzt wird, das in dem Gegenſtande ſelbſt nicht vorhanden wäre.

Den Beweis des Verfaſſers übergehe ich, da er auf demſelben ſchon geprüften und widerlegten, aus der überſinnlichen Welt hergenommenen Grunde beruht.

## Fünf und dreyßigſter Satz.

**Die Falſchheit beſteht in einem Mangel der Erkenntniß, welchen die unvollſtändigen oder verſtümmelten und verwirrten Begriffe involviren.**

### Beweis.

In den Begriffen iſt es nicht etwas Poſitives, das die Form der Falſchheit ausmachte; (nach dem 33ſten Satze) Nun kann aber die Falſchheit nicht in einem abſoluten oder gänzlichen Mangel beſtehen; (denn nur von der Seele, und nicht vom Körper, ſagt man,

daß ſie irre oder getäuſcht werde) auch nicht in einer gänzlichen Unwiſſenheit; denn nicht wiſſen und ſich irren iſt zweyerley; folglich beſteht ſie in einem Mangel der Erkenntniß, den die unvollſtändige Erkenntniß, oder der unvollſtändige und verwirrte Begriff mit ſich führt. W. z. e. w.

## Scholium.

In dem Scholium des 17ten Satzes dieſes Theils habe ich erklärt, wie und warum der Irrthum in einem Mangel der Erkenntniß beſtehe. Hier will ich noch, zur völligen Erläuterung dieſer Sache, ein Beyſpiel geben. Nemlich die Menſchen täuſchen ſich, wenn ſie ſich für frey halten. Dieſe Meynung beſteht einzig und allein darin, daß ſie ſich zwar ihrer Handlungen bewußt ſind, aber die Urſachen nicht kennen, die ſie dazu beſtimmen. Ihr Begriff von Freyheit beruht alſo darauf, daß ſie die Urſachen ihrer Handlungen nicht kennen. Denn wenn ſie ſagen, die menſchlichen Handlungen hiengen vom Willen ab, ſo ſind das bloße Worte, wovon ſie keinen Begriff haben. Keiner weiß, was der Wille iſt und wie er den Körper bewegt; und die, die etwas anders vorgeben und für die Seele einen Sitz oder Aufenthalt erdichten, erwecken nur Gelächter oder Ekel. Eben ſo glauben wir, wenn wir die Sonne anſehen, daß ſie ungefehr zweyhundert Fuß von uns entfernt ſey, ein Irrthum, der nicht blos in dieſer Einbildung, ſondern darin beſteht, daß, indem wir uns ſolches einbilden,

den, wir die wahre Entfernung der Sonne und die Urſache jener Einbildung nicht kennen. Denn ob wir gleich nachher einſehen, daß ſie über 600 Erddiameter von uns entfernt ſey, ſo ſtellen wir ſie uns gleichwohl immer noch als näher vor. Denn wir bilden uns die Sonne nicht darum ſo nahe ein, weil wir ihre wahre Entfernung nicht wiſſen, ſondern darum, weil die Veränderung oder Affektion unſers Körpers das Weſen der Sonne in ſo fern in ſich faßt, als unſer Körper ſelbſt von ihr afficirt wird.

Was den Satz ſelbſt betrift, ſo beziehe ich mich auf das, was ich in der Anmerkung zum 33ſten Satze erinnert habe, und füge demſelben hier nur noch bey, daß die Unvollſtändigkeit der Merkmale eines Begriffs, in ſich allein, und ſo lange nicht Beſtimmungen in denſelben mit aufgenommen werden, die entweder dem Gegenſtande widerſprechen, oder in demſelben gar nicht anzutreffen ſind, einen Begriff oder eine Erkenntniß noch nicht falſch oder irrig machen; er iſt weiter nichts als analytiſch unvollſtändig. Die eigentliche Falſchheit einer Erkenntniß ſchränkt ſich lediglich auf den Mangel der Uebereinſtimmung derſelben, entweder mit ſich ſelbſt d. i. mit dem Grundſatze der Einſtimmung und des Widerſpruchs, oder mit dem Gegenſtande ein; und heiſt im erſtern Falle formal, und im zweyten material.

In dem Scholium bringt der Verfaſſer blos einige Beyſpiele zur Erläuterung ſeines Begriffs vom Irrthume bey. Sie paſſen aber nicht ſowohl auf die Natur des Irthums ſelbſt, als auf die Quelle des Irrthums, nemlich auf die Unkunde der Menſchen in Anſehung der Gegen-

Gegenſtände, über welche ſie urtheilen; ſie betreffen auch nur eine Klaſſe der Irrthümer, nemlich nur die abgeleiteten oder diejenigen, die als Folgen vorhergehender irriger Erkenntniſſe zu betrachten ſind, und treffen nicht zugleich auch die urſprünglichen, die keine andre falſche Erkenntniſſe zum Grund haben, ſonſt unmittelbar ſelbſt irrig ſind. Ueberdieß liegt bey der Behauptung des Verfaſſers, daß ſich die Menſchen irrten, wenn ſie ſich für frey hielten, ſelbſt eine falſche Vorſtellung von der Freyheit zum Grunde, indem er dem Menſchen alle Möglichkeit einer Freyheit und der Vernunft alle eigene Cauſſalität und Autonomie abſpricht; die doch als ein wahres Faktum in der menſchlichen Natur vorhanden iſt, deſſen Realität durch unſere Urtheile über unſere eigenen und anderer Menſchen Handlungen und Willensbeſtimmungen beurkundet und beſtätiget wird.

## Sechs und dreyßigſter Satz.

**Die unvollſtändigen und verwirrten Begriffe erfolgen nach eben der Nothwendigkeit, als die vollſtändigen, oder klaren und deutlichen erfolgen.**

### Beweis.

Alle Begriffe ſind in Gott; (nach dem 15ten Satze des 1ſten Theils) und in wie fern ſie ſich auf Gott beziehen, ſind ſie wahr (nach dem 32ſten Satze) und vollſtändig; (nach dem Corol. des 7ten Satzes) folglich ſind keine Begriffe unvollſtändig und verwirrt, als in wie fern ſie auf eine beſondere Seele eines Subjekts bezogen

bezogen werden: (Man ſehe hierüber den 24 und 28 Satz dieſes Theils nach) mithin folgen auch alle Begriffe, die vollſtändigen ſowohl als die unvollſtändigen, nach gleicher Nothwendigkeit. (vermöge des Corol. zum 6ten Satze).

Ich übergehe die Gründe, auf welchen der Beweis dieſes Satzes beruht, da ſie ſämmtlich in den Anmerkungen zu den angeführten Stellen widerlegt worden ſind. Nothwendig iſt dem Spino za eine Sache, entweder in Anſehung ihres Weſens, oder ihrer Urſache. Es exiſtirt ihm aber nur Ein nothwendiges Weſen, nemlich die unendliche Subſtanz, und eben darum, weil keine endliche Dinge oder Modifikationen die Urſach ihrer ſelbſt ſind und ſeyn können, ſondern durch die Nothwendigkeit der göttlichen Natur beſtimmt ſind, auf gewiſſe Weiſe zu ſeyn und zu würken, ſo ſind ſie auch nicht zufällig, ſondern erfolgen eben ſo nothwendig aus den göttlichen Attributen, als dieſe ſelbſt ihrem Weſen nach nothwendig ſind.

Wir wiſſen aber ſchon, daß wir von dem Verhältniß der Dinge zu Gott, und in wiefern ihr Daſeyn und Würken von ſeinem Weſen nothwendig abhängt, ſchlechterdings keine Erkenntniß haben, und daß mithin auch aller Anſpruch auf irgend eine poſitive Behauptung grundlos ſey.

Nothwendig nennen wir dasjenige, deſſen Gegentheil unmöglich iſt. Abſolut nothwendig, deſſen Gegentheil an ſich, von aller Bedingung unabhängig, unmöglich iſt; bedingt nothwendig hingegen, deſſen Gegentheil nur unter einer gewiſſen Vorausſetzung, unter gewiſſer Bedingung, unmöglich iſt.

Abſolut nothwendig ſind und erfolgen weder die vollſtändigen noch unvollſtändigen, weder die deutlichen noch verwirrten Vorſtellungen, man müſte denn Grund haben zu behaupten, daß, wenn man irgend eine vollſtändige oder deutliche, unvollſtändige oder undeutliche Vorſtellung ſetzt, ſolche das Gegentheil ſchlechterdings ausſchlöſſe, daß es ſowohl der Gegenſtand als die Natur des an die Sinnlichkeit gebundenen und mittelſt derſelben zum Theil von den ſinnlichen Organen abhängigen Vorſtellungsvermögens ſchlechterdings erheiſche, dieſe und keine andere Vorſtellung von dem Gegenſtande zu haben, daß eine andere als dieſe beſtimmte deutliche oder verworrene Vorſtellung gar nicht möglich ſey. Dieſes würde aber gerade allen Unterſchied zwiſchen vollſtändigen und unvollſtändigen, deutlichen und undeutlichen Vorſtellungen aufheben und unmöglich machen; es würde entweder nur vollſtändige oder unvollſtändige, deutliche oder undeutliche Vorſtellungen geben; oder, wenn dieſe Beſchaffenheiten der Vorſtellungen von den Objekten ſelbſt abhängen ſollten, ſo würde behauptet werden müſſen, daß ſie ſchlechterdings nur dieſe vollſtändige oder unvollſtändige, deutliche oder verworrene Vorſtellung zulieſſen, welches eben ſo ungereimt wäre.

Eine Vorſtellung iſt nur bedingt nothwendig vollſtändig oder deutlich, wenn nemlich im erſtern Falle alle oder nicht alle Merkmale in dem Stoffe der Vorſtellung enthalten ſind, die in dem vorgeſtellten Objekte dergeſtalt angeſchaut und zuſammengefaßt werden, daß ich nunmehr den Gegenſtand von andern unterſcheiden kann; im zweyten Falle aber, wenn ich die Merkmale eines Gegenſtandes von einander ſelbſt zu unterſcheiden im Stande bin. So auch in Anſehung der den vollſtändigen und unvollſtändigen Vorſtellungen entgegengeſetzten

Be-

Beſchaffenheiten derſelben. Nur wenn dieſe Bedingungen voraus gehen, werden ſie nothwendig das, was ſie ſeyn ſollten, vollſtändige oder unvollſtändige, deutliche oder undeutliche Vorſtellungen.

## Sieben und dreyßigſter Satz.

**Das, was allen gemein (ſiehe oben den 2ten Lehnſatz) und ſowohl in dem Theile als in dem Ganzen anzutreffen iſt, macht das Weſen eines einzelnen Dinges nicht aus.**

### Beweis.

Will man es läugnen, ſo denke man ſich, wenn es anders möglich iſt, daß ſolches das Weſen eines einzelnen Dinges, z. B. das Weſen von B, ausmache. Es wird alſo (nach der 2ten Definit. in dieſem Theile) nicht ohne B ſeyn und gedacht werden können. Dieſes iſt aber gegen die Hypotheſe. Folglich gehört es auch nicht zum Weſen des B, und macht auch das Weſen eines einzelnen Dinges nicht aus.

Da ſich überhaupt von keinem Dinge angeben läßt, worinn es an ſich, oder worinn ſein Weſen beſtehe; da wir Dinge an ſich oder das Weſen der Dinge nicht erkennen, ſo läßt ſich auch nicht angeben, worin es nicht beſtehe; oder wenn auch der Satz, in welchem eine negative Beſtimmung von dem Dinge an ſich ausgedrükt wird, wahr wäre, z. B. das Weſen der Seele, oder das, was die Seele an ſich iſt, das Weſen des Subjekts der Vorſtellungen, beſteht nicht in Vorſtellungen,

ſo

ſo weiß und erkennet man doch dadurch von dieſem Din-ge an ſich, dieſem Weſen, nichts Poſitives, das iſt, ſo viel als nichts.

Das, was allen Dingen gemein iſt, das Gemein-ſchaftliche, z. B. bey den Gegenſtänden der Sinnenwelt, die Undurchdringlichkeit, Ausdehnung, ſind Begriffe, Prädikate, die wir denſelben nicht als Dingen an ſich, nicht dem ſogenannten innern Weſen der Dinge, ſondern den Dingen, als Erſcheinungen, beylegen. Die Un-durchdringlichkeit, (ſie mag nun entweder die mathe-matiſche d. i. diejenige, die in der Unfähigkeit der Materie beſteht, in einen engern Raum, als den, wel-chen ihre leeren Zwiſchenräume zulaſſen, zuſammenge-drükt zu werden, oder die dynamiſche, d. i. dieje-nige ſeyn, die in der Unmöglichkeit beſteht, den Raum der Ausdehnung der Materie durch das Eindringen ei-ner andern Kraft gänzlich zu verlieren) macht das innere Weſen der Körper, das, was ſie an ſich ſind, nicht aus, ſie iſt ein gemeinſchaftlicher Charakter aller Dinge als Erſcheinungen; und ſo iſt es auch in Anſehung alles deſſen, was allen Dingen gemeinſchaftlich zukommen mag, aller Beſtimmungen, die allen Dingen gemein ſeyn mögen.

Man kann alſo dem Verfaſſer dieſen Satz zugeben, ohne Gefahr zu laufen, in eine Schlinge oder einen Hin-terhalt zu fallen.

## Acht und dreyßigſter Satz.

**Das, was allen gemein, und eben ſowohl in dem Theile als in dem Gan-zen iſt, kann nicht anders als vollſtän-dig gedacht werden.**

## Beweis.

Es ſey A. etwas, das allen Körpern gemein und eben ſo wohl in dem Theile eines jeden Körpers als in dem Ganzen vorhanden iſt; ſo ſage ich, A könne nicht anders als vollſtändig begriffen werden. Denn der Begriff davon wird (nach dem Corol. des 7ten Satzes) nothwendig in Gott vollſtändig ſeyn, in wiefern derſelbe ſowohl einen Begriff von dem menſchlichen Körper als Begriffe von deſſen Veränderungen oder Affektionen hat, welche (nach dem 16. 25. und 27ſten Satze) die Natur ſowohl des menſchlichen Körpers als der äuſſern Körper zum Theil involviren, d. i. (nach dem 12. und 13ten Satze) dieſer Begriff wird nothwendig in Gott vollſtändig ſeyn, in wiefern er die menſchliche Seele ausmacht, oder in wiefern er Begriffe hat, die in der menſchlichen Seele ſind. Die Seele ſtellet ſich alſo (nach dem Corol. zum 11ten Satze) A nothwendig vollſtändig vor, und zwar ſowohl in wiefern ſie ſich ſelbſt, als in wiefern ſie ſich ihren oder irgend einen äußern Körper vorſtellt, und A kann auch auf keine andere Art begriffen werden.

## Corollarium.

Hieraus folgt, daß es einige Vorſtellungen oder Begriffe gebe, die allen Menſchen gemein ſind. Denn alle Körper kommen (nach dem 2ten Lemma) in einigen Stücken mit einander überein, welche (nach dem vorhergehenden Satze) von allen vollſtändig, oder klar und deutlich gedacht werden müſſen.

So lange nicht beſtimmt geſagt wird, was denn dies für ein Etwas ſey, das allen Dingen gemeinſchaftlich und ſowohl den Theilen, als dem Ganzen zukomme, ſo lange kann man auch nicht mit Zuverläſſigkeit behaupten, ob dieſes gemeinſchaftliche Etwas ſich vollſtändig denken und erkennen laſſe, oder nicht. Denn das allen Gemeine, Gemeinſchaftliche, Allgemeine blos für ſich als Subjekt eines Satzes genommen, iſt ein bloſſer Verſtandesbegriff, der, ohne Anwendung auf Anſchauungen, keine Bedeutung hat, und von allem Inhalt leer iſt. Er enthält mithin auch kein Mannichfaltiges, keine unterſcheidbaren Merkmale; und es kann folglich gar nicht einmal gefragt werden, ob er ſich vollſtändig denken oder erkennen laſſe; indem Vollſtändigkeit der Erkenntniß ein begriffenes Mannichfaltiges vorausſetzt. In dem Gemeinſchaftlichen, als einem an ſich ganz leeren Verſtandesbegriff, liegt kein Grund, warum etwas, das allen Dingen gemein und eigen iſt, das aber nicht angegeben wird, nothwendig vollſtändig gedacht werden müſſe.

Aber ſelbſt in dem Falle, wenn das, was allen Dingen gemeinſchaftlich zukommen und eigen ſeyn ſoll, beſtimmt angegeben wird, läßt ſich nicht mit Grunde behaupten, daß ſich daſſelbe nicht anders als vollſtändig denken laſſe, da die Vollſtändigkeit unſerer Vorſtellungen nicht von den Gegenſtänden derſelben allein, ſondern auch von der allgemeinen und beſondern Beſchaffenheit unſerer Receptivität und dem jeden Gemüthe eigenen Grade der Spontaneität und des Bewußtſeyns der Merkmale eines Gegenſtandes abhängt. Ueberdieß iſt das allen Gemeine, wenn es würklich erkennbar ſeyn ſoll, immer ein anſchauliches Objekt unſerer Vorſtellung, wir mögen uns daſſelbe nun als etwas, das unſerm Körper ſelbſt, oder auch andern Körpern auſſer uns, eigen iſt,

oder als etwas, das allen Dingen gemeinſchaftlich zukömmt, betrachten, und es kann in ihm, als einem ſolchen Objekte, der Grund der vollſtändigen und deutlichen Erkenntniß deſſelben ſo wenig als in einem jeden andern ſinnlichen Objekte liegen; da zum Erkenntniß nicht blos ein Stoff der Vorſtellung, welcher einem ſinnlichen Gegenſtande entſpricht, durch die Sinnlichkeit gegeben wird, ſondern auch eine Form der Vorſtellung, durch Beziehung des Begriffs auf jenen Stoff, welches blos ein Geſchäft der Selbſtthätigkeit des Verſtandes iſt, erfodert wird. Der Verſtand muß etwas hinzuthun und hervorbringen, was das Objekt nicht geben kann. Ein ſolches allen ſichtbaren Dingen gemeinſchaftlich zukommendes Etwas iſt z. B. die Materie. Dieſe kann zwar als ſinnlicher Gegenſtand, als Erſcheinung genommen, vollſtändig erkannt werden, allein worin ſollte in ihr der Grund liegen, daß ſie auch von jedem Verſtande würklich vollſtändig erkannt werden müſte? Der gemeine Verſtand hat nur einen klaren und undeutlichen Begriff von der Materie, als Erſcheinung, der ſpekulative hingegen, einen entwickelten deutlichen, mithin aus einem Bewußtſeyn der in der Materie enthaltenen einzelnen Merkmale und Beſtimmungen derſelben entſtandenen vollſtändigen Begriff. Indeß dem gemeinen Menſchenverſtande es genug iſt, die Materie als etwas ſichtbares, das ſich zugleich fühlen und betaſten läſt, zu erklären, betrachtet ſie der ſpekulative Verſtand nach allen ihren phyſiſchen Beſtimmungen, phaonomiſch, dynamiſch, mechaniſch und phänomenologiſch.

Wollte man ſich aber gar anmaßen, die Materie nach dem zu beſtimmen, was ſie als Ding an ſich, als transſcendentales Subſtrat derſelben als Erſcheinung wäre, ſo würde man ſich die vergeblichſte Mühe von der Welt geben, auch nur das geringſte Merkmal von ihr,

 als

als Ding an ſich, auffinden, geſchweige denn die Merkmale deſſen, was ſie an ſich wäre, vollſtändig angeben und erkennen zu wollen.

Uebrigens iſt aber das, was allen gemein iſt, ein Begriff, bey welchem man nicht weiß, was man ſich darunter denken ſoll, nicht weiß, ob es würkliche anſchauliche Gegenſtände, oder bloße Beſchaffenheiten derſelben, ſeyn ſollen. Will man würkliche Dinge, die allen gemein ſind, darunter verſtehen, ſo gibt es entweder dergleichen gar nicht, oder ſie ſind wenigſtens als ſolche für uns gar nicht erkennbar. Denn in wiefern ſie allen gemeine Dinge ſind, können ſie kein Gegenſtand unſerer Anſchauung ſeyn. Will man ſie aber als Beſchaffenheiten ſolcher ſinnlicher Gegenſtände gelten laſſen, ſo kann man nicht ſagen, daß ſie ſowohl in den Theilen, als in dem Ganzen derſelben angetroffen, d. i. unmittelbar in den Gegenſtänden ſelbſt angeſchauet würden. Sie ſind kein Werk der Objekte ſelbſt, ſondern, wenn ſie blos als Gegenſtände der Anſchauung betrachtet werden, erſt durch die Formen unſerer Sinnlichkeit, Raum und Zeit, und in wiefern wir ſie als etwas, das allen Objekten der Anſchauung gemeinſchaftlich zukommen ſoll, anſehen, zugleich durch die Formen des Verſtandes, durch Begriffe, inſonderheit den Begriff der Totalität und der Gemeinſchaft möglich.

Was nun noch das Coroll. betrift, ſo iſt zwar allerdings richtig, daß es Begriffe und Vorſtellungen gebe, die allen Menſchen gemein ſind; allein dieſes folgt nicht aus dem Satze des Verfaſſers; oder daraus, daß das, was allem gemein ſey, nicht anders als vollſtändig gedacht werden könne. Aus dem nothwendig vollſtändigen Denken des allen Gemeinen fließt die Möglichkeit ſolcher allen Menſchen gemeinſchaftlichen Begriffe und Vorſtellungen nicht. Denn ich habe gezeigt, daß das

vollſtändige Denken deſſen, was allen gemein iſt, nicht nothwendig und der Begriff des allen Gemeinen oder Gemeinſchaftlichen, Allgemeinen, ohne Anwendung auf Objekte der Anſchauung ein leerer Begriff ſey; es kann alſo auch überhaupt nichts aus demſelben folgen.

Es gibt Anſchauungen und Begriffe, welche allen Menſchen, dem menſchlichen Verſtande überhaupt, eigenthümlich ſind; nicht aber darum, weil alle Körper in einigen Stücken mit einander überein kommen, die von allen Menſchen vollſtändig, d. i. nicht blos klar, ſondern auch deutlich und vollſtändig gedacht werden, ſondern weil ſie dem menſchlichen Erkenntnißvermögen a priori, und durch die eigene Natur deſſelben gegeben ſind. Sie werden nicht durch ein ſinnliches Allgemeines, das nirgends in der Erfahrung vorkömmt, oder a poſteriori gegeben, ſondern ſie ſelbſt ſind die Bedingungen, welche vorausgehen müſſen, um unſern Erfahrungen und Erkenntniſſen Allgemeinheit zu verſchaffen. Von dieſen Arten von Vorſtellungen, die allen Menſchen gemein ſind, redet aber Spinoza nicht, ſondern, wie ſich in der Folge zeigen wird, von den ſogenannten allgemeinen Begriffen, (notiones communes) denen Dinge, die allen gemein ſind, entſprechen ſollen, und die er ſelbſt von allgemeinen Begriffen, (notiones univerſales) unterſcheidet.

## Neun und dreyßigſter Satz.

**Das, was dem menſchlichen Körper und einigen äuſſern Körpern, von welchen der menſchliche Körper afficirt zu werden pflegt, und eben ſowohl einem jeden Theile, als dem Ganzen derſelben,**

gemein und eigen iſt; deſſen Begriff muß auch in der Seele vollſtändig vorhanden ſeyn.

## Beweis.

Es ſey A dasjenige, was dem menſchlichen Körper und einigen äuſſern Körpern gemein und eigen iſt, und eben ſowohl in dem menſchlichen Körper, als in jenen äuſſern Körpern, und endlich eben ſowohl in dem Theile eines jeden äuſſern Körpers, als in dem Ganzen enthalten iſt; ſo wird von A ſelbſt ein vollſtändiger Begriff in Gott ſeyn, (nach dem Corol. des 7ten Satzes) ſowohl in wiefern er einen Begriff von dem menſchlichen Körper, als in wiefern er Begriffe von den vorhin angenommenen äuſſern Körpern hat. Geſetzt nun, der menſchliche Körper würde von einem äuſſern Körper mittelſt desjenigen afficirt, was dieſer mit jenem gemein hat, d. i. mittelſt des A, ſo wird der Begriff von dieſer Affektion oder Veränderung die Eigenſchaft des A involviren; (nach dem 16ten Satze) der Begriff dieſer Affektion wird alſo, in wiefern ſie die Eigenſchaft des A involvirt, vollſtändig in Gott ſeyn, in wiefern derſelbe von dem Begriffe des menſchlichen Körpers afficirt iſt, d. i. (nach dem 13ten Satze) in wie fern er die Natur der menſchlichen Seele ausmacht. Folglich iſt dieſer Begriff (nach dem Corol. des 11ten Satzes) auch in der menſchlichen Seele vollſtändig.

## Corollarium.

**Hieraus ergibt ſich, daß die Seele deſto fähiger ſey, vieles vollſtändig zu erkennen, je mehr ihr Körper mit andern Körpern gemein hat.**

Dieſer Satz iſt nach der zu dem vorigen Satze gemachten Anmerkung zu beurtheilen; da er nur eine Anwendung auf den menſchlichen Körper iſt. So wie in jenem Satze unbeſtimmt blieb, was denn das ſey, was allem gemeinſchaftlich zukomme, ſo erfährt man auch hier nicht, was der menſchliche Körper mit den äußern ihn afficirenden Körpern gemein habe. Es läßt ſich alſo auch nicht beſtimmt angeben, ob der Begriff von dem, was der menſchliche Körper mit den ihn afficirenden Körpern gemein hat, vollſtändig in dem Gemüthe vorhanden ſey. Denn ein Begriff, oder eine Vorſtellung, ſetzt einen beſtimmten Gegenſtand voraus; man hat aber noch keinen ſolchen, ſo lange man das, was die menſchlichen Körper mit andern auſſer ihnen exiſtirenden Körpern gemein haben ſollen, nicht beſtimmt angibt. Geſetzt aber auch, daß etwas als ein ſolches, das dem menſchlichen Körper mit den übrigen auſſer ihm vorhandenen Körpern gemeinſchaftlich zukäme, angegeben würde, ſo habe ich gezeigt, daß dieſes Etwas nicht nothwendig Vollſtändigkeit des Begriffs involviren könne; und fällt mithin die aus dem Satze im Corollario gezogene Folgerung von ſelbſt hinweg.

## Vierzigſter Satz.

**Diejenigen Begriffe, die in der Seele aus Begriffen, die in ihr vollſtändig ſind, folgen, ſind ebenfalls vollſtändig.**

## Beweis.

Dieſer iſt klar. Denn wenn wir ſagen, daß in der menſchlichen Seele ein Begriff aus ſolchen Begriffen folge, die in ihr vollſtändig vorhanden ſind, ſo heiſt das (nach dem Corol. des 11ten Satzes) nichts anders, als daß es in dem göttlichen Verſtande ſelbſt einen Begriff gebe, deſſen Urſach Gott iſt, nicht in wie fern er unendlich, auch nicht in wiefern er von den Vorſtellungen oder Begriffen mehrerer einzelnen Dinge afficirt iſt; ſondern nur in wiefern er das Weſen der menſchlichen Seele ausmacht.

## Erſtes Scholium.

Hiermit hätte ich die Urſach der Begriffe, welche gemeine (Notiones communes) genennet werden, und die Fundamente unſerer Vernunftſchlüſſe ſind, erklärt. Allein es gibt auch noch andere Urſachen einiger Grundſätze oder Begriffe, welche nach eben dieſer Methode erklärt zu werden verdienten, indem aus ihnen erhellen würde, welche Begriffe vor allen andern am nützlichſten ſind, und welche wieder faſt gar keinen Nutzen haben; welche Begriffe ferner gemein, und welche nur denen, die nicht von Vorurtheilen eingenommen ſind, klar und deutlich ſind, welche endlich auf einem falſchen Grunde beruhen. Außerdem würde ſich daraus auch noch ergeben, woher diejenigen Begriffe, welche nachgeſetzte (notiones ſecundae) heiſſen, und folglich auch die Grundſätze (axiomata) die ſich auf jene gründen, ih-

ren

ren Urſprung nehmen, und andere Dinge mehr, auf die mich das Nachdenken über dieſe Gegenſtände ehedem geführet hat. Weil ich dieſes alles aber einer eigenen Abhandlung beſtimmt habe, und um auch durch allzugroße Weitläuftigkeit keinen Ueberdruß zu erregen, ſo habe ich dieſe Gegenſtände hier lieber übergehen wollen. Um aber gleichwohl nichts zu übergehen, das hier zu wiſſen nöthig iſt, will ich kürzlich die Urſachen hinzufügen, aus welchen die Begriffe, welche transſcendental (Termini transſcendentales) heiſſen z. B. ein Ens, ein Ding, ein Etwas, ihren Urſprung genommen haben. Sie entſpringen nemlich daraus, daß der menſchliche Körper, da er eingeſchränkt iſt, nur eine gewiſſe Anzahl Bilder (was ein Bild ſey, habe ich im Scholium zum 17ſten Satze dieſes 2ten Theils erklärt) auf einmal deutlich in ſich aufzunehmen fähig iſt. Wird aber dieſe Zahl überſchritten, ſo fangen dieſe Bilder an, ſich zu verwirren, und wenn dieſe Zahl der Bilder, die der Körper auf einmal mit Deutlichkeit in ſich aufzunehmen vermag, weit überſchritten wird, ſo verwirren ſie ſich ganz unter einander. Dieſes vorausgeſetzt, erhellet aus dem Corol. zum 17ten und 18ten Satze dieſes Theils, daß die menſchliche Seele ſich ſo viel Körper auf einmal deutlich wird imaginiren können, als Bilder in ihrem Körper auf einmal abgedrukt werden können. Wenn aber die Bilder im Körper ſich ganz unter einander verwirren, ſo kann ſich die Seele auch alle Körper nur verwirrt und ohne ſie im gering-

ſten zu unterſcheiden, vorſtellen und wird ſie gleichſam unter einem Attribut zuſammen faſſen, nemlich unter dem Attribut Ding, Sache u. ſ. w. Es läßt ſich dieſes auch daraus herleiten, daß die Körper nicht immer denſelben Grad von Lebhaftigkeit behalten, und aus noch andern Urſachen, die jenen analog ſind, deren Ausführung aber hier nicht nöthig iſt; weil zu dem Zweck, welchen wir beabſichtigen, es ſchon hinlänglich iſt, nur eine Urſach in Betrachtung zu ziehen. Denn ſie laufen alle darauf hinaus, daß dieſe Ausdrücke im höchſten Grade verworrene Vorſtellungen anzeigen. Endlich ſind auch aus ähnlichen Urſachen diejenigen Begriffe entſtanden, welche man allgemeine, (univerſales) nennet, als Menſch, Pferd, Hund u. ſ. w. Weil nemlich in dem menſchlichen Körper ſo viel Bilder, z. B. von Menſchen auf einmal abgedrukt werden, daß ſie die Vorſtellungskraft, zwar nicht ganz aber doch ſo weit überſteigen, daß die Seele die kleinen Verſchiedenheiten der einzelnen Menſchen (z. B. die Farbe, Größe u. ſ. w. eines jeden Individuums) und ihre beſtimmte Anzahl nicht auffaßen, ſondern nur dasjenige ſich deutlich vorſtellen kann, worinn alle dieſe Gegenſtände, in wiefern der Körper von ihnen afficirt wird, überein kommen; indem eben von dieſen und zwar hauptſächlich von jedem derſelben beſonders, der Körper afficiret worden iſt; ſo bezeichnet man dieſes mit dem Namen Menſch, und leget denſelben den zahlloſen Individuen bey. Denn die Seele kann ſich, wie geſagt, die be-

ſtimmte

ſtimmte Zahl der einzelnen Menſchen nicht vorſtellen. Hiebey iſt aber zu merken, daß alle dieſe Begriffe nicht von allen auf eben dieſe Art gebildet werden, ſondern daß ſich dieſelbe bey einem jeden nach Beſchaffenheit desjenigen Gegenſtandes åndere, von welchem der Kőrper őfterer iſt afficirt worden, und den die Seele ſich leichter vorſtellet, oder deſſen ſie ſich leichter wieder erinnert. Derjenige z. B. welcher őfters die Statur der Menſchen mit Bewunderung betrachtet hat, wird unter der Benennung Menſch ein Thier von aufgerichteter Statur verſtehen; da hingegen diejenigen, die an dem Menſchen etwas anders zu betrachten gewohnt ſind, ſich auch ein andres gemeinſchaftliches Bild von ihm machen, und ſich denſelben z. B. als ein lachendes oder zweybeinigtes Thier ohne Federn, als ein vernůnftiges Thier u. ſ. w. vorſtellen werden; und eben ſo wird ſich ein jeder von allen ůbrigen Gegenſtånden, je nach der Beſchaffenheit ſeines Kőrpers, allgemeine Vorſtellungen oder Bilder entwerfen. Es iſt alſo kein Wunder, daß unter den Philoſophen, die die natůrlichen Dinge durch die bloßen Bilder der Dinge erklåren wollten, ſo viel Streitigkeiten entſtanden ſind.

## Zweytes Scholium.

Aus allem, was bisher angefůhrt worden, erhellet deutlich, daß wir uns vieles vorſtellen und uns allgemeine Begriffe bilden, I. von einzelnen Gegenſtånden, die uns durch die Sinne verſtůmmelt, verworren, und ohne

ohne Ordnung in Rükſicht auf den Verſtand vorgeſtellet werden: (ſ. Corol. zum 29ſten Satze) und ich pflege daher dergleichen Perceptionen eine Erkenntniß aus ungewiſſer Erfahrung (experientiâ vagâ) zu nennen. II. Aus Zeichen, z. B. daraus, daß wir uns, wenn wir gewiſſe Worte hören oder leſen, ſogleich wieder der Sachen erinnern und uns von ihnen ſolche Vorſtellungen machen, die jenen ähnlich ſind, welche die Sachen ſelbſt in uns erwecken. (S. das Schol. zum 18ten Satze) Dieſe zwey Arten, die Dinge zu betrachten, werde ich künftig die Erkenntniß der erſten Gattung, Meinung oder Einbildung nennen. III. Endlich entſtehen ſie daraus, daß wir gemeinſchaftliche Begriffe (notiones communes) und vollſtändige Vorſtellungen von den Eigenſchaften der Dinge haben. (S. das Corol. des 38ſten Satzes, und den 39ſten Satz nebſt ſeinem Corol. ingl. den 40ſten Satz) und dieſe Art will ich die Vernunft und die Erkenntniß der zweyten Gattung nennen. Außer dieſen zwey Gattungen der Erkenntniß gibt es, wie ich im Folgenden zeigen werde, noch eine dritte, die ich die anſchauende Erkenntniß nennen will. Dieſe Art der Erkenntniß gehet von dem vollſtändigen Begriff des formalen Weſens einiger Attribute Gottes zur vollſtändigen Erkenntniß des Weſens der Dinge über. Wir wollen alles dieſes durch ein Beyſpiel erläutern. Es werden z. B. drey Zahlen gegeben, um eine vierte zu finden, die ſich zur dritten, wie die zweyte zur erſten verhalten ſoll. Ein Kaufmann wird

ſich

ſich nicht bedenken, ſogleich die zweyte Zahl durch die dritte zu multipliciren, und das Produkt durch die erſte Zahl zu dividiren; weil er nemlich das, was er von ſeinem Lehrmeiſter ohne den geringſten Beweis gehöret, noch nicht vergeſſen hat, oder weil er dieſes oft an den einfachſten Zahlen aus Erfahrung oder vermöge der Demonſtration des 19ten Satzes im 7ten Buche des Euklid, nemlich aus der gemeinſchaftlichen Eigenſchaft der Proportionalzahlen, erkannt hat. Allein bey den einfachſten Zahlen iſt dieſes alles nicht nöthig. Wenn z. B. die Zahlen 1. 2. 3. gegeben ſind, ſo ſieht jeder, daß die vierte Proportionalzahl die Zahl 6 ſey, und zwar viel deutlicher, weil wir aus dem Verhältniß der erſten Zahl zur zweyten, das wir auf den erſten Blik ſehen, ſogleich die vierte ſchließen.

## Ein und vierzigſter Satz.

**Die Erkenntniß der erſten Gattung iſt die einzige Urſache der Falſchheit, die der zweyten und dritten hingegen iſt nothwendig wahr.**

### Beweis.

Zu der Erkenntniß der erſten Gattung gehören, wie ich im vorigen Scholium geſagt habe, alle unvollſtändige und verworrene Begriffe; mithin iſt dieſe Erkenntnißgattung (nach dem 3 ſten Satze) die einzige Urſach der Falſchheit. Hiernächſt gehören zur Erkenntniß der zweyten und dritten Gattung die vollſtändigen Be-

Begriffe; folglich iſt ſie (nach dem 34ſten Satze) nothwendig wahr.

## Zwey und vierzigſter Satz.

**Nur die Erkenntniß der zweyten und dritten, nicht aber die der erſten Gattung, lehret uns das Wahre vom Falſchen unterſcheiden.**

### Beweis.

Dieſer Satz iſt für ſich klar. Denn wer das Wahre vom Falſchen zu unterſcheiden verſteht, muß einen vollſtändigen Begriff vom Wahren und Falſchen haben; d. i. (vermöge des 2ten Schol. des 40ſten Satzes) er muß das Wahre und Falſche nach der zweyten oder dritten Gattung der Erkenntniß einſehen.

Ich nehme hier die drey vorhergehenden Sätze, da ſie ſich auf einander unmittelbar beziehen, zuſammen. Der 40ſte Satz ſelbſt iſt ſehr unbeſtimmt und falſch. Man kann eigentlich nicht ſagen, daß Begriffe aus Begriffen, Vorſtellungen aus Vorſtellungen folgen, oder gefolgert werden; ſondern man ſchließt von Sätzen auf Sätze, man folgert Sätze aus Sätzen oder Urtheilen, oder es folget ein Satz aus dem andern. So lange man blos von Vorſtellungen, oder Begriffen, oder Ideen, wie ſie Spinoza nennt, als ſolchen redet, kann man gar nicht ſagen, daß ſie aus einander folgen. Es folgt keine Anſchauung aus der andern, kein Begriff aus dem andern, es mag nun der geſetzte, angenommene Begriff ein allgemeiner, abſtrakter, oder ein reiner Verſtandesbegriff

begriff ſeyn. Nur wenn Vorſtellungen und Begriffe zu Sätzen oder Urtheilen verbunden werden, verſtatten ſie Folgerungen oder Schlüſſe. Von den Vorſtellungen überhaupt und Begriffen inſonderheit ſagt man nur, daß ſie enthalten, begreifen, nemlich Merkmale. In den Anſchauungen ſind die Merkmale enthalten, die durch die ſinnlichen Gegenſtände der Sinnlichkeit vorgehalten werden. Die Begriffe enthalten Vorſtellungen unter ſich, wenn ſie als Merkmale in den Vorſtellungen ſelbſt angetroffen werden; in ſich hingegen, wenn die Vorſtellungen als Merkmale in dem Begriffe liegen. In der Vorſtellung eines Pferdes liegt der Begriff des Thieres, als ein Merkmal, unter dem Begriff des Thieres iſt die Vorſtellung vom Pferde enthalten. Der Begriff Menſch faßt die Vorſtellungen von einem organiſchen Körper und den in ihm befindlichen intellektuellen Vermögen in ſich, beyde der Körper und die Gemüthsvermögen ſind Merkmale, die im Begriff vom Menſchen liegen. Ein Begriff kann vollſtändig und deutlich ſeyn, und dennoch Vorſtellungen unter ſich enthalten, die unvollſtändig und undeutlich ſind, oder ein vollſtändiger und deutlicher Begriff kann als Merkmal in Vorſtellungen angetroffen werden, die ſelbſt unvollſtändig und undeutlich ſind. Der Begriff vom Thier mag noch ſo vollſtändig und deutlich ſeyn, ſo folgt daraus noch nicht, daß ich eine vollſtändige und deutliche Erkenntniß z. B. vom Zebra, vom Ichneumon und dergl. unbekannten Thierarten mehr habe. In dieſen iſt der Begriff vom Thier zwar als Merkmal enthalten, die Vorſtellung von dieſen beſondern Thieren iſt aber darum nicht vollſtändig und deutlich. Liegen hingegen die Vorſtellungen als Merkmal in dem Begriffe, ſo iſt natürlich, daß, je vollſtändiger und deutlicher die Merkmale des Begriffs erkannt werden, auch der Begriff deſto vollſtändiger und deutlicher ſeyn müſſe. Wenn dies der

Fall

Fall ſeyn ſoll, den Spinoza im Sinne gehabt hat, ſo hätte er ihn wenigſtens ſehr dunkel und unbeſtimmt ausgedrückt; denn was in einem Begriff enthalten iſt, folgt nicht aus ihm, ſondern liegt in ihm, macht eben das Weſen deſſelben aus.

In dem erſten Scholium zu demſelben Satze äußert der Verfaſſer gleich zu Anfange, die Entſtehungsart der gemeinſchaftlichen oder gemeinen Begriffe, (notiones communes) erklärt zu haben, und daß ſie die Fundamente unſerer Vernunftſchlüſſe wären. Jene Entſtehungsart gründete ſich in der Vorausſetzung von Etwas, das allem gemein wäre, und dem alſo auch Vorſtellungen, die er actiones communes nennt, entſprechen müßten. Wir haben aber geſehen, daß Spinoza dieſes Etwas unbeſtimmt ließ, daß es alſo eine leere Vorſtellung, ohne entſprechenden anſchaulichen Objekte, war; der Ausdruck notio communis bezeichnet mithin nichts objektiv Reelles, ſondern nur etwas Eingebildetes. Wenn es gemeinſchaftliche Begriffe, notiones communes gibt, ſo kann ihr Daſeyn auch nicht in Objekten auſſer unſerer Vorſtellung gegründet ſeyn; denn nirgend iſt ein Grund in Objekten ſelbſt zu finden, nothwendig und allgemein erkannt werden zu müſſen. Vielmehr muß der Grund dieſer Nothwendigkeit und Allgemeinheit in der Natur des Verſtandes, die bey allen denkenden menſchlichen Subjekten dieſelbe iſt, ſelbſt liegen; und dann wären die notiones communes keine andern als die von uns ſogenannten Begriffe a priori, oder die Categorien; die dem Spinoza aber wohl nicht in den Sinn gekommen ſeyn mögen. Dieſe ſind denn freylich die Fundamente unſerer Vernunftſchlüſſe, ſo wie überhaupt alles Denkens, Urtheilens und Erkennens; welches von den notionibus communibus, nach unſeres Verfaſſers Begriff, nicht behauptet werden

kann, da ſie nicht in der Natur des menſchlichen Gemüths ſelbſt a priori, ſondern in einem Nichts, das man ſich nur als Objekt denkt und einbildet, gegründet ſind.

Von dieſen gemeinſchaftlichen Begriffen, geht der Verfaſſer zu zwey andern Arten von Begriffen über, die er transſcendentales und univerſales nennt. Zu jenen gehören z. B. die Begriffe von Ding, Etwas, und er leitet ſie aus der Eingeſchränktheit des menſchlichen Körpers her, der nicht fähig ſey, mehr als nur eine gewiſſe Anzahl von Bildern auf einmal deutlich aufzunehmen. Werde dieſe Anzahl überſchritten, ſo geriethen dieſe Bilder in Verwirrung und ließen ſich im geringſten nicht unterſcheiden. Die Seele faſſe dann dieſes verwirrte Chaos von Bildern gleichſam unter ein Attribut zuſammen, und nenne ſie Ding, Sache ꝛc. Dieſe Ausdrücke bedeuteten alſo weiter nichts als im höchſten Grade verworrene Vorſtellungen.

Aus eben dieſer Urſache wären auch die notiones univerſales oder allgemeinen Begriffe entſtanden, z. B. Menſch, Pferd, Hund ꝛc. weil nemlich im menſchlichen Körper ſo viel Bilder von Menſchen, Pferden, Hunden ꝛc. auf einmal abgedrükt würden, die zwar die Einbildungskraft nicht ganz, aber doch ſo weit überſtiegen, daß die beſtimmte Zahl der Menſchen nicht von ihr aufgefaßt und vorgeſtellet werden könne.

Aus allem dieſem glaubt nun Spinoza zwey Hauptgattungen von Erkenntniß feſtſetzen zu können; die er die Erkenntniß aus ungewiſſer Erfahrung oder der erſten Gattung, und die Vernunft, oder die Erkenntniß der zweyten Gattung nennt. Jene hat ihren Grund in den transſcendentalen und allgemeinen Begriffen, die nur zu Irrthum und Falſchheit führen, dieſe hingegen in den gemeinſchaftlichen Begriffen, die

ihm allein Wahrheit gewähren. Die Erkenntniß der erſten Gattung entſteht theils aus den Vorſtellungen von einzelnen Gegenſtänden, die uns durch die Sinne verſtümmelt, verworren und ohne Ordnung vorgeſtellet würden, theils aus den Vorſtellungen der Zeichen, bey welchen wir uns der Sachen, die ſie vorſtellen, wieder eben ſo erinnern, wie wir uns die Sache ſelbſt ehemals vorgeſtellt haben. Die Erkenntniß der zweyten Gattung hingegen entſtehet daher, daß wir gemeinſchaftliche Begriffe und vollſtändige Vorſtellungen von den Eigenſchaften der Dinge haben.

Dieſen fügt er eine dritte Erkenntnißgattung hinzu, die er die anſchauende nennt, und die ihm von dem vollſtändigen Begriff des formalen Weſens einige Attribute Gottes aus, und zur vollſtändigen Erkenntniß des Weſens der Dinge übergeht.

Es iſt nicht blos gegen den Sprachgebrauch, ſondern auch gegen die Natur der Sache ſelbſt, ein Ganzes mehrer verworrener ſinnlicher Vorſtellungen von Dingen, einen transſcendentalen Begriff zu nennen. Denn das Transſcendentale ſteht jederzeit dem Empiriſchen entgegen und iſt rein a priori im Gemüthe vorhanden, indeß das Empiriſche a poſteriori durch Empfindung gegeben wird, und einen ſinnlichen Eindruck bezeichnet. Es gibt transſcendentale Anſchauungen und Begriffe. Jene werden unmittelbar auf die Gegenſtände der Anſchauung, dieſe aber nur mittelſt der Anſchauung auf die Gegenſtände bezogen. Beydes iſt nicht der Fall bey den transſcendentalen Begriffen unſeres Verfaſſers; ſie beſtehen nur in einem Zuſammenfluß verworrener ſinnlicher Anſchauungen, die a poſteriori der Sinnlichkeit gegeben ſind; alſo in einem zuſammengefaßten Ganzen mehrerer empiriſcher Anſchauungen, die wir deutlich von einander unterſcheiden. Weder das Zuſammenfaſſen mehrerer ver-

verworrener ſinnlicher Vorſtellungen, noch die Verworrenheit derſelben, macht die Vorſtellungen zu transſcendentalen Begriffen; vielmehr machen eben die eigentlich ſogenannten transſcendentalen Anſchauungen, Raum und Zeit, alle empiriſche Anſchauungen, ſo wie die transſcendentalen Begriffe, oder die Categorien alles Zuſammenfaſſen des Mannichfaltigen der Vorſtellungen, ſelbſt wenn es nicht deutlich erkannt wird, allererſt möglich; und können eben ſo gut auf einen ſinnlichen Gegenſtand und auf eine Anſchauung deſſelben, als auf mehrere Erſcheinungen und Anſchauungen bezogen werden. Wir nennen nicht blos ein zuſammengefaßtes Ganzes mehrerer verworrener Anſchauungen oder undeutlich vorgeſtellter Erſcheinungen, ſondern ein Ganzes mehrerer deutlich erkannter Erſcheinungen, und auch ein einzelnes Objekt der Anſchauung, ein Ding, eine Sache, ein Etwas. Selbſt die Noumena, wir mögen ſie uns nun nach negativen oder poſitiven Beſtimmungen denken, nennen wir Dinge, Gedankendinge. Ueberhaupt nennen wir alles dasjenige ein Ding, was ein Gegenſtand unſerer Vorſtellung ſeyn kann; und in wie fern ein Gegenſtand entweder blos gedacht, oder auch erkannt werden kann, heiſt er im erſtern Falle transſcendental, wenn er auf Gegenſtände der Erfahrung anwendbar iſt, im entgegenſtehenden Falle aber, wenn keine dergleichen Anwendung ſtatt findet, und ihm kein Gegenſtand in der Anſchauung correſpondirt, transſcendent; im zweyten Falle hingegen, Erſcheinung, und zwar äußere, wenn das Objekt den äuſſern, innere hingegen, wenn er den innern Sinn afficiret. Endlich ſind die transſcendentalen Begriffe keine Bilder, keine Abdrücke der äuſſern anſchaulichen von unſern Vorſtellungen und unſerer Perſönlichkeit verſchiedene Objekte; da ſie a priori im Gemüthe vorhanden ſind, und alſo kein entſprechendes anſchauliches Ori-

ginal zum Gegenſtande haben, und auch Vorſtellungen überhaupt ſo wenig als die Vorſtellungen des Geſichts insbeſondere, Bilder der Objekte ſondern ſelbſt Originale ſind, indem ſie alle etwas durch die Natur des Gemüths beſtimmtes an ſich haben, das durch kein ſinnliches Objekt gegeben werden kann; und das Bild eines Gegenſtandes im Auge unrichtig mit der Vorſtellung dieſes Gegenſtandes im Gemüthe, verwechſelt wird. Ein Bild drükt bey weitem das nicht aus, was eine Vorſtellung enthält, und es kann höchſtens nur ein Beyſpiel zur Erläuterung des Begriffs einer Vorſtellung, gebraucht werden.

Da der Verfaſſer die Entſtehung der allgemeinen Begriffe aus derſelben Quelle nemlich aus dem ſinnlichen verworrenen Eindruk mehrerer Dinge von einer und derſelben Gattung, herleitet, und die allgemeinen Begriffe des Spinoza von ſeinen transſcendentalen nur darinn unterſchieden ſind, daß dieſe auf Objekte, von welcher Gattung und Art ſie ſeyn mögen, jene hingegen blos auf eine beſtimmte Gattung von Objekten gehen, und eine engere Sphäre haben als jene; ſo läſt ſich das, was bey den transſcendentalen Begriffen erinnert worden, auch hier anwenden. Nach unſerm Verfaſſer ſind die allgemeinen Begriffe die unmittelbaren, verworrenen, ſinnlichen Vorſtellungen von mehrern zu einer beſtimmten Gattung gehörigen Gegenſtänden; das Gemüth verhält ſich in Anſehung ihrer blos leidend, es wird ihm der Begriff nur durch den ſinnlichen verwirrten Eindruk gegeben; und ein allgemeiner Begriff wäre demnach ein bloßes Wort, welches ein Ganzes verworrener ſinnlicher Vorſtellungen von mehrern Gegenſtänden derſelben Gattung bezeichnete. Auf dieſe Art würde aber alle Selbſtthätigkeit des Gemüths geleugnet werden müſſen, die doch ein unleugbares Fak-

tum

tum der menſchlichen intellektuellen Natur iſt; es gäbe keinen reellen Unterſchied der Vorſtellungsarten, ſondern alles wäre nur äußere Anſchauung; es gäbe keine deutlichen allgemeinen Begriffe, und es wäre ſchlechterdings keine deutliche Erkenntniß von Dingen auſſer uns möglich. Dieſe aus der Unkunde der Natur unſeres Vorſtellungs- und Erkenntnißvermögens entſtandene Verwirrung hat die kritiſche Philoſophie durch die Auffindung der einzig wahren Quellen unſerer Erkenntniß, der Sinnlichkeit und des Verſtandes, und des in ihnen ſelbſt gegründeten Unterſchiedes der mancherley Vorſtellungsarten nunmehr völlig gehoben. Dieſen Unterſchied glaube ich in der Anmerkung zum 9ten Satz dieſes Theils vollſtändig dargelegt zu haben, wohin ich alſo hier verweiſe. Hier muß ich nur noch erklären, was man unter einem allgemeinen Begriff verſtehen müſſe.

Wenn von allgemeinen Begriffen geredet wird, ſo verſteht man darunter zuvörderſt die reinen Verſtandesbegriffe oder Categorien, als welche in Rükſicht auf die denkenden und erkennenden Subjekte allgemein und nothwendig ſind; in jedem Subjekte vorausgeſetzt werden müſſen, wenn es eines Gedanken und einer Erkenntniß fähig ſeyn ſoll; ſie machen das Denken und Erkennen allererſt möglich. Sie ſind die allgemeinſten Begriffe, die in allen übrigen untergeordneten Begriffen als Merkmale anzutreffen ſind. Hiernächſt aber nennt man auch überhaupt Begriffe in ſofern allgemein, als andere Begriffe, als Beſtandtheile oder Merkmale, unter ihnen enthalten ſind, oder als ſie in allen innerhalb ihrer Sphäre enthaltenen Begriffen angetroffen werden. Und in dieſem Sinne ſind nicht blos die Categorien, ſondern auch die discurſiven Begriffe, oder diejenigen, welche durch Beziehung und Anwendung der Kategorien auf Anſchauungen entſtanden ſind, allgemeine Begriffe. Sie

beziehen ſich nicht unmittelbar, ſondern nur mittelbar, durch die Vorſtellungen der Merkmale, welche unendlich vielen Dingen gemeinſchaftlich zukommen können, auf Objekte. So iſt z. B. nicht allein die Kategorie der Subſtanz ein allgemeiner Begriff, da ſich keine Sache denken läſt, in deren Vorſtellung dieſer Begriff nicht als Merkmal enthalten wäre, ſondern auch die Begriffe Menſch, Thier, Gewächs u. ſ. w. mit ihren Arten, ſind allgemeine Begriffe, da mehrere in ihrer Sphäre liegende Begriffe unter ihnen ſtehen, in welchen ſie als Merkmale enthalten ſind, oder mehrere in ihrer Sphäre liegende Begriffe, z. B. Mann und Weib, Pferd und Hund, Baum und Blume, nebſt ihren Arten und Spielarten ꝛc. unter ihnen Begriffen werden. Alle Begriffe ſind alſo allgemeine, obwohl unter ihnen ein Unterſchied in Anſehung des größern oder geringern Umfanges oder der Sphäre der unter ihnen enthaltenen Begriffe ſtatt findet. So ſind die Begriffe der Gattung von größerm Umfange als die der Art, die unter jenen enthalten ſind, und ſie in ſich faſſen, und dieſe leztern wieder von weiterm Umfange als die Begriffe von Individuen, welche unter jenen begriffen ſind und die Begriffe ſowohl von der Art als von der Gattung in ſich enthalten. Wenn man alſo die discurſiven Begriffe überhaupt in allgemeine, beſondere und einzelne eintheilt, ſo geſchieht dieſes nur in Rükſicht auf die Unbeſtimmtheit oder die entferntere oder nähere Beſtimmtheit der Gegenſtände der Begriffe, welches aber kein ächter Eintheilungsgrund iſt, der nur aus der Natur der Begriffe ſelbſt hergenommen ſeyn muß. In dieſem Betracht nennt man denjenigen Begriff einen allgemeinen, deſſen Gegenſtand eine Gattung, den einen beſondern oder partikulären, deſſen Gegenſtand eine Art, und den einen einzelnen, deſſen Gegenſtand ein Individuum iſt, welches aber

einen

einen Widerſpruch involvirt, da ſich die Begriffe nicht unmittelbar auf Individuen, d. i. auf wůrkliche Dinge, Erſcheinungen, ſondern nur auf die Vorſtellungen derſelben, die ſich nur auf die Arten und Gattungen, mithin auf bloße Merkmale der Anſchauungen, einſchrånken, und erſt mittelſt dieſer letztern auf Erſcheinungen beziehen. Von Individuen ůberhaupt (welches ſo viel iſt als Ding, Sache, empfindbares Objekt) gibt es zwar einen Begriff, und der ſo gut als die Begriffe von Arten und Gattungen, allgemein iſt, aber deswegen kann man nicht ſagen, daß das ein einzelner Begriff ſey, der ein Individuum, eine Erſcheinung, ein beſtimmtes empfindbares Objekt zum Gegenſtande habe; denn eben dadurch wůrde der Begriff, von dem Begriffe wieder aufgehoben werden.

Aus allem dieſem iſt nun leicht zu beurtheilen, was von der Eintheilung, die der Verfaſſer von der Erkenntniß macht, oder von der Erkenntniß der erſten Gattung, die aus den transſcendentalen und allgemeinen Begriffen entſtehen und die Quelle aller Irthůmer ſeyn ſoll, und von der Erkenntniß der zweiten Gattung, bey welchen die gemeinſchaftlichen Begriffe zum Grunde liegen, und welche nur Wahrheit gewåhren ſoll, zu halten ſey. Wir haben nemlich geſehen, daß es gar keine ſolche transſcendentalen und ſolche allgemeinen Begriffe gibt, wie ſie Spinoza ſich vorſtellt, und daß ſie beyde nur in den Begriff von einer Menge ſinnlicher Vorſtellungen, deren Mannichfaltiges verworren und undeutlich gedacht wird, ſich auflöſen; ſie können alſo auch ſelbſt keine Quellen irgend einer Erkenntniß mithin auch nicht einer Erkenntniß ſeyn, die der Verfaſſer die Erkenntniß der erſten Gattung nennt. Ferner iſt gezeigt worden, daß es keine notiones communes nach dem Sinne des Spinoza gebe; folglich iſt auch ſeine angebliche Erkenntniß der zweyten Gattung ein Unding.

Alle Erkenntniß entſteht vielmehr aus der Verbindung der Anſchauungen mit Verſtandesbegriffen, oder wenn wir gegebene Vorſtellungen durch Begriffe auf beſtimmte Gegenſtände beziehen. Wenn Erkenntniß, ein Erkennen, und nicht ein bloßes Denken ſtatt finden ſoll, ſo müſſen Anſchauung und Begriff in einem Bewußtſeyn vorhanden ſeyn. Wenn die Anſchauung, deren Mannichfaltiges durch den Begriff in eine Einheit des Bewußtſeyns zuſammengefaßt wird, durch einen Eindruk auf den äußern Sinn gegeben iſt, ſo heiſt die Erkenntniß eine empiriſche; wird ſie aber durch die Natur des Vorſtellungsvermögens dem innern Sinn gegeben, ſo heiſt die Erkenntniß eine reine. Eine Erkenntniß iſt wahr, wenn ſie nicht allein mit ſich ſelbſt, ihren eigenen Merkmalen und mit der allgemeinen Regel des Denkens, (logiſch wahr) ſondern auch mit ihren Objekten übereinſtimmt; wenn das Mannichfaltige des Gegenſtandes durch die Sinnlichkeit richtig aufgefaßt und durch Begriffe gehörig iſt verbunden worden (objektiv wahr).

Der Verſtand denkt, und die Sinnlichkeit ſchauet an. Beyde allein und für ſich können alſo noch kein Erkenntniß gewähren. Um dieſes zu bewürken, müſſen beyde in Verbindung treten. Der Verſtand muß nemlich ein angeſchautes Mannichfaltiges in eine Einheit des Bewußtſeyns auffaſſen und verbinden. Nun ſind aber alle unſere Anſchauungen an die Formen der Zeit und des Raums gebunden, und ſezen dieſe als allgemeine und nothwendige Bedingungen voraus. Alles alſo, was nicht unter die Formen der Zeit und des Raums gebracht werden kann, kann auch nicht erkannt werden, und umgekehrt, alles was ſich unter dieſe Formen bringen läßt, kann erkannt werden.

Was die dritte Erkenntnißgattung des Spinoza betrift, die er die anſchauende nennt, ſo iſt aus dem vorhergehenden leicht zu beurtheilen, was von derſelben zu halten ſey. Wir würden die Natur unſeres Vorſtellungsvermögens gänzlich umkehren, wenn wir, wie hier Spinoza thut, das Anſchauen für eine Eigenſchaft des Verſtandes und der Vernunft halten wollten, da es doch ein ausſchließendes Eigenthum der Sinnlichkeit iſt. Anſchauungen ſind einzelne an die Formen der Zeit und des Raumes gebundene Vorſtellungen, die ſich unmittelbar auf Gegenſtände beziehen; oder ſinnliche Vorſtellungen, in wiefern ſie auf ein Objekt bezogen werden; wir müſſen uns dabey eines Afficirtſeyns unſerer Sinnlichkeit bewußt ſeyn. Da wir uns nun eines ſolchen Afficirtſeyns bey dem Denken eines formalen Weſens der göttlichen Eigenſchaften nicht bewußt ſind, und Gott nebſt dem formalen Weſen ſeiner Eigenſchaften weder eine ſinnliche Vorſtellung iſt, die ſich auf einen Gegenſtand unmittelbar bezöge, noch als ſo etwas angeſchauet werden kann, das den Grund von der anſchauenden Erkenntniß des Weſens der Dinge enthielte, ſo kann auch derſelbe weder ſelbſt eine Anſchauung ſeyn, noch auch daraus eine anſchauende Erkenntniß des Weſens der Dinge fließen. Gott, und ſeine Eigenſchaften ſind bloße Ideen, etwas durch Vernunft gedachtes, alſo blos Gegenſtände, die ſich unſere Vernunft ſelbſt gebildet hat; wir ſind uns bey ihnen keiner würklichen angeſchauten Objekte bewußt, folglich ſind ſie für uns als ſolche Objekte ſchlechterdings nicht erkennbar. Alles alſo, was aus ihnen, als anſchaulichen Objekten, geſchloſſen wird, iſt eben ſo wenig ein Gegenſtand unſerer Erkenntniß, kann eben ſo wenig angeſchaut und erkannt werden, als ſie ſelbſt. Wer behauptet, daß ſich das Weſen der Dinge aus dem formalen Weſen der göttlichen Eigenſchaften vollſtändig er-

erkennen laſſe, macht transſcendente Gegenſtände, die ſich nicht anſchauen, ſondern nur denken laſſen, zu Erſcheinungen, wodurch aller Unterſchied der denkbaren und erkennbaren Dinge und der Gebrauch der Gemüthsvermögen gänzlich umgekehrt und vernichtet wird. Das Weſen Gottes und ſeiner Eigenſchaften iſt kein Gegenſtand unſerer Anſchauung, und eben ſo wenig das Weſen der Dinge, das weder unmittelbar durch ſich ſelbſt, noch durch das Weſen Gottes und ſeiner Eigenſchaften, da ſolche ſelbſt unanſchaulich und folglich auch unerkennbar ſind, erkanut werden kann.

Hieraus erhellet denn, daß die Urſachen, aus welchen Spinoza die verſchiedene Arten von Erkenntnißen und den Urſprung der Wahrheit und des Irrthums hergeleitet hat, völlig unſtatthaft, und der Natur unſeres Vorſtellungs- und Erkenutnißvermögens gänzlich entgegen ſind, und daß alſo auch der 41 und 42ſte Satz grundlos ſind.

## Drey und vierzigſter Satz.

**Wer einen wahren Begriff hat, weiß auch zugleich, daß er ihn habe, und kann an der Wahrheit der Sache nicht zweifeln.**

### Beweis.

Ein wahrer Begriff in uns iſt derjenige, welcher in Gott, in wiefern derſelbe durch die Natur der menſchlichen Seele ausgedrükt wird, vollſtändig iſt. (nach dem Coroll. des 11ten Satzes) Man ſetze nun, es ſey in Gott, in wiefern er die Natur der menſchlichen

Seele

Seele ausdrückt, der vollſtändige Begriff A.; ſo muß in Gott nothwendig auch der Begriff von dieſem Begriff ſeyn, und ſich eben ſo auf Gott beziehen, wie der Begriff A (nach dem 20ſten Satze, deſſen Beweis allgemein iſt). Nun wir aber vorausgeſetzt, daß ſich der Begriff A in ſo fern auf Gott beziehe, als derſelbe durch die Natur der Seele ausgedrükt wird; alſo muß auch der Begriff von dem Begriff A ſich auf Gott auf eben dieſe Art beziehen, d. i. (nach dem Corol. des 11ten Satzes) dieſer vollſtändige Begriff von dem Begriffe A wird in derjenigen Seele ſelbſt vorhanden ſeyn, die den vollſtändigen Begriff A hat; wer alſo einen vollſtändigen Begriff, oder (nach dem 34ſten Satze) von der Sache eine wahre Erkenntniß hat, muß auch zugleich einen vollſtändigen Begriff oder eine wahre Erkenntniß von ſeiner Erkenntniß haben, d. i. (wie für ſich erhellet) er muß derſelben gewiß ſeyn.

## Scholium.

In dem Scholium zum 21ſten Satze dieſes Theils habe ich erklärt, was der Begriff von einem Begriff ſey. Es iſt aber zu merken, daß der vorhergehende Satz ſchon für ſich deutlich genug erhellet. Denn jedermann, der einen wahren Begriff hat, weiß, daß ein wahrer Begriff die höchſte Gewißheit involvire; indem einen wahren Begriff haben, nichts anders bedeutet, als eine Sache vollkommen und aufs beſte erkennen; es wird auch niemand hieran zweifeln, der nicht in dem

Wahne

Wahne ſtehet, daß ein Begriff, gleich einem Gemälde auf der Leinwand, ſtumm, und keine Art und Weiſe zu denken, nemlich nicht das Verſtehen ſelbſt ſey; und wie kann man wohl wiſſen, daß man eine Sache verſtehe, wenn man nicht ſchon vorher dieſelbe verſtanden hat? das heiſt: wie kann man wiſſen, daß man von etwas überzeugt, gewiß ſey, wenn man nicht zuvor davon überzeugt und gewiß iſt? Was kann es ferner für eine klärere und gewiſſere Richtſchnur der Wahrheit geben, als einen wahren Begriff? Fürwahr eben ſo, wie das Licht ſich ſelbſt und die Finſterniß offenbaret, iſt auch die Wahrheit die Richtſchnur ihrer ſelbſt und des Irrthums. Und hiermit glaube ich alle folgende Fragen beantwortet zu haben; nemlich, wenn der wahre Begriff nur in ſofern von dem falſchen unterſchieden wird, als man von ihm ſagt, daß er mit ſeinem Gegenſtand übereinſtimme, ſo hat ja der wahre Begriff vor dem falſchen keine Realität und Vollkommenheit voraus, indem beyde nur durch eine äußere Benennung unterſchieden werden; folglich hat auch der Menſch, der wahre Begriffe hat, nichts vor dem, der nur falſche Begriffe hat, voraus? Ferner, woher es komme, daß die Menſchen falſche Begriffe haben? Endlich woher man es gewiß wiſſen könne, daß man Begriffe habe, die ihren Gegenſtänden entſprechen? Auf dieſe Fragen, ſage ich, glaube ich ſchon geantwortet zu haben. Denn was den Unterſchied zwiſchen einem wahren und falſchen Begriffe betrift, ſo erhellet aus dem 35ſten Satze dieſes Theils,

daß

daß ſich jener zu dieſem verhalte, wie das Ding zum Undinge. Die Urſachen der Falſchheit aber habe ich von dem 19ten bis zum 35ſten Satze nebſt dem Scholium deſſelben auf das deutlichſte angezeigt; woraus auch der Unterſchied erhellet, der zwiſchen einem Menſchen, der wahre Begriffe, und dem, der nur falſche hat, obwaltet. In Anſehung der leztern Frage endlich, woher man es wiſſen könne, daß man einen wahren Begriff habe, der ſeinem Gegenſtande angemeſſen iſt? habe ich ſo eben zur Genüge gezeigt, daß man ſolches daher wiſſe, weil man einen Begriff habe, der mit ſeinem Gegenſtande übereinſtimmt, oder weil die Wahrheit die Richtſchnur ihrer ſelbſt ſey. Hierzu kömmt noch, daß unſere Seele, in wiefern ſie die Dinge wahr erkennet, ein Theil des unendlichen göttlichen Verſtandes iſt; nach dem Corol. des 11ten Satzes) und folglich müſſen auch nothwendig die klaren und deutlichen Begriffe der menſchlichen Seele ſo wahr als die Begriffe in Gott ſeyn.

Der Grund unſerer Ueberzeugung von der Wahrheit einer Erkenntniß, iſt von Spinoza nicht angegeben worden. Denn einmal iſt das Kriterium der Wahrheit einer Vorſtellung oder Erkenntniß nicht in dem Verſtande Gottes zu ſuchen, wie der Verf. in ſeinem Beweiße gethan hat; da wir nicht wiſſen und erkennen können, wie Gott die Dinge ſich vorſtellt, und erkennt, welches doch vorausgehen müßte, wenn wir ein Verhältniß unſerer Vorſtellungen und Erkenntniſſe mit den Vorſtellungen und Erkenntniſſen in dem Verſtande Gottes erkennen und auf dieſes Verhältniß die Ueber=

Ueberzeugung von der Wahrheit unſerer Vorſtellungen und Erkenntniſſe gründen wollten. Wir glauben oft von der Wahrheit und Uebereinſtimmung unſerer Vorſtellungen und Erkenntniſſe mit den Gegenſtänden derſelben überzeugt zu ſeyn, und gleichwohl können wir uns irren und von dieſen Gegenſtänden falſch urtheilen; wir werden alſo bey der Vorausſetzung, daß unſere Vorſtellung und Erkenntniß die richtige und wahre ſey, in dem Falle, daß ſie irrig wäre, entweder immer in Gefahr ſtehen, Gott eine falſche und irrige Vorſtellung und Erkenntniß unterzuſchieben, oder wir werden weder uns noch andre überzeugen können, daß unſere Erkenntniß wahr ſey, wenn wir den Grund unſerer Ueberzeugung von ihrer Wahrheit in Gott und den Vorſtellungen Gottes von denſelben Gegenſtänden ſuchen wollen.

Zweytens kann auch der Grund unſerer Ueberzeugung von der Wahrheit unſerer Vorſtellungen und Erkenntniſſe, nach dem Scholium, nicht darin liegen, weil jedermann, der eine wahre Vorſtellung oder Erkenntniß habe, wiſſe, daß ſolche die höchſte Gewißheit involvire, indem eine wahre Vorſtellung und Erkenntniß haben, ſo viel ſey, als eine Sache vollkommen und aufs beſte erkennen ꝛc. Spinoza dreht ſich hier immer in einem Zirkel herum. Man will ja eben wiſſen, welches der Grund der Ueberzeugung ſey, daß man eine Sache vollkommen und aufs beſte erkannt habe. Um überzeugt zu ſeyn, meint er, daß unſere Vorſtellung, unſere Erkenntniß, (unſere Idee, wie er ſich ausdrükt) wahr ſey, müſſen wir überzeugt ſeyn, daß wir die Sache zuvor vollkommen und aufs beſte erkannt haben. Er ſcheint alſo die Vorſtellung ſelbſt von der Erkenntniß des Gegenſtandes zu unterſcheiden und die Wahrheit der Vorſtellung auf die Wahrheit der Erkenntniß des Gegenſtandes zu gründen. Allein wir können ja ſchlechterdings keinen Gegenſtand anders er-

kennen, als in wie fern er vorgeſtellt wird, und die Vorſtellung des Gegenſtandes iſt ein nothwendiger Beſtandtheil der Erkenntniß; wir **erkennen** einen Gegenſtand nur in ſo fern, als wir mittelſt der Verſtandesbegriffe ſinnliche Vorſtellungen auf beſtimmte Gegenſtände beziehen. Es bleibt alſo immer einerley, ob ich frage: welches iſt der Grund unſerer Ueberzeugung von der Wahrheit unſerer Vorſtellungen? oder: welches iſt der Grund unſerer Ueberzeugung von der Wahrheit unſerer Erkenntniß eines Gegenſtandes? Beydes iſt **Spinoza** hier zu beantworten ſchuldig geblieben.

Da wir nicht von allen Gegenſtänden ohne Unterſchied, ſondern nur von denen, die der äuſſern oder innern Sinnlichkeit anſchaulich ſind, eine Erkenntniß haben können, ſo wird ſich auch die Ueberzeugung von der Wahrheit unſerer Erkenntniſſe nur auf ſolche, die einen durch äußere oder innere Sinnlichkeit anſchaulichen Gegenſtand haben, einſchränken müſſen. Der Grund der Ueberzeugung von der Wahrheit einer Vorſtellung, eines Begriffs, einer Erkenntniß von einem ſolchen ſinnlich vorſtellbaren Gegenſtande, liegt unmittelbar in unſerm Bewußtſeyn, das uns bey der geringſten Beſinnung unmittelbar unterrichtet, ob wir von dem Gegenſtande entweder eine deutliche oder undeutliche Vorſtellung haben, ob die Merkmale unſerer Vorſtellung dem Gegenſtande entſprechen oder nicht, und ob ſie vollſtändig oder unvollſtändig ſind. Selbſt in Anſehung undeutlich erkannter Gegenſtände findet in ſo fern eine Gewißheit ſtatt, als wir wenigſtens in Anſehung ihrer beſtimmen können, was ſie nicht ſind. Die Gewißheit unſerer Erkenntniß gründet ſich zuförderſt auf das Bewußtſeyn des Unterſchieds zwiſchen unſerem Vorſtellungsvermögen, als dem Subjekt der Vorſtellungen, und zwiſchen den Vorſtellungen und dem vorgeſtellten Objekte ſelbſt; und

dieſes

dieſes dreyfache Bewußtſeyn überzeugt mich von dem würklichen Daſeyn eines von meiner Vorſtellung und von meinem vorſtellenden Ich verſchiednen und ganz unabhängigen Gegenſtandes. Hiernächſt aber findet auch ein eben ſo untrügliches Bewußtſeyn ſtatt, ob wir die Merkmale, die uns der Gegenſtand in der äußern oder innern Anſchauung darbietet, auch vollſtändig oder unvollſtändig, deutlich oder undeutlich aufgefaßt, ob uns dabey die Sinne nicht getäuſcht und uns andere Merkmale ſtatt der würklichen an dem Gegenſtande unterſcheidbaren, untergeſchoben, oder ob uns die Sinne die Merkmale treu überliefert haben. Wir wiſſen in dieſen Fällen gewiß, und ſind überzeugt, daß unſere Erkenntniß von dem Gegenſtande entweder wahr, oder falſch, deutlich oder undeutlich, vollſtändig oder unvollſtändig ſey; und auſſer dieſen Modifikationen unſeres Bewußtſeyns läßt ſich ſchlechterdings weder in unſerm Gemüthe ſelbſt, noch in den Gegenſtänden ein ſicheres Kriterium von der objektiven Wahrheit unſerer Erkenntniß auffinden.

Da wir von den Dingen an ſich, oder von dem ſogenannten Weſen der Dinge keine Erkenntniß haben können, indem wir die Dinge nur in ſo fern, als ſie Erſcheinungen ſind, anzuſchauen vermögen, das aber, was ſie an ſich ſelbſt ſeyn mögen, unſerer Anſchauung gänzlich entzogen iſt; ſo läßt ſich auch von einer ſolchen Erkenntniß, die keine iſt, nicht fragen, ob man von der Wahrheit derſelben überzeugt ſeyn könne; und dieſes findet überhaupt bey allen außerhalb des Umfanges unſerer möglichen Erfahrung liegender oder transſcendenter Gegenſtände ſtatt.

Auch transſcendentale Gegenſtände, d. i. ſolche, die uns durch unſer Vorſtellungsvermögen ſelbſt a priori gegeben ſind, können Gegenſtände unſerer Vorſtellungen und Erkenntniße ſeyn; dergleichen ſind die Begriffe

und

und Anſchauungen a priori an und für ſich ſowohl, als in Verbindung der Begriffe mit Begriffen oder Anſchauungen a priori. Sie ſind Fakta, die durch die Natur unſeres Gemüths ſelbſt gegeben werden, und in wie fern ſie Gegenſtände unſerer Vorſtellungen werden, ſchauen wir ſie mittelſt unſerer innern Sinnlichkeit an. Wir ſind uns ihrer alſo unmittelbar bewußt, und daß man deutliche und undeutliche, vollſtändige und unvollſtändige, wahre und falſche Vorſtellungen und Erkenntniſſe von ihnen und von der Art ihres Gebrauchs haben, davon zeugt die philoſophiſche Geſchichte der jetzigen Zeit in Anſehung der Urtheile über die Quellen der menſchlichen Erkenntniß, über die analytiſchen und ſynthetiſchen Begriffe und Grundſätze und ihren Gebrauch u. ſ. w. daß man es aber auch zugleich zu einer völligen Ueberzeugung von der Wahrheit unſerer Vorſtellungen und Erkenntniſſe in Betreff transſcendentaler Objekte bringen könne, davon gibt nicht blos die durch den königsbergiſchen Philoſophen aufgeſtellte kritiſche Philoſophie, ſondern auch der Umſtand einen genugthuenden Beweis, daß, da einmal die Gewißheit des Daſeyns einer Erkenntniß von dergleichen transſcendentalen Gegenſtänden ſchlechterdings nicht aus unſerm Bewußtſeyn weggeſchaft werden kann, auch die Ueberzeugung von der Wahrheit deſſen, was dieſe Gegenſtände enthalten, und was durch ſie möglich iſt, um ſo zuverläſſiger und unzweydeutiger ſeyn müſſe, als hierbey gar keine Täuſchung der ſinnlichen Organe ſtatt finden kann.

## Vier und vierzigſter Satz.

**Es liegt in der Natur der Vernunft, ſich die Dinge nicht als zufällig, ſondern als nothwendig vorzuſtellen.**

## Beweis.

Es iſt der Natur der Vernunft gemäs, die Dinge nach ihrer Wahrheit zu erkennen (nach dem 41ſten Satz) nemlich (nach dem 6ſten Grundſatz des 1ſten Th.) ſo wie ſie an ſich ſind; das heiſt (nach dem 29ſten Satze des 1ſten Theils) nicht als zufällig, ſondern als nothwendig.

## Erſtes Corollarium.

Hieraus folgt, daß es blos von der Einbildungskraft abhänge, wenn man die Dinge ſowohl in Anſehung des Vergangenen als Zukünftigen als zufällig betrachtet.

## Scholium.

Wie dieſes aber geſchehe, will ich kürzlich erklären. Ich habe oben (in dem 17ten Satze und deſſen Corol.) gezeigt, daß die Seele ſich die Dinge, ob ſie gleich nicht exiſtiren, dennoch als ihr gegenwärtig vorſtelle, wenn nicht Urſachen in den Weg treten, die die gegenwärtige Exiſtenz aufheben. Hiernächſt habe ich (in dem 18ten Satze) gezeigt, daß, wenn ein menſchlicher Körper einmal von zwey äußern Körpern zugleich afficiret worden, und die Seele ſtellt ſich nachmals einen von beyden vor, dieſelbe ſich auch ſogleich des andern wieder erinnere, d. i. beyde als gegenwärtig betrachte, wenn nicht Urſachen eintreten, die ihre gegenwärtige Exiſtenz ausſchlieſſen. Uebrigens zweifelt niemand daran, daß

wir

wir uns auch die Zeit vorſtellen, aus dem Grunde nemlich, weil wir uns vorſtellen, daß ſich einige Körper langſamer, oder ſchneller, oder mit gleicher Geſchwindigkeit fortbewegen. Man ſetze alſo, ein Knabe habe geſtern zum erſtenmal am Morgen Petrum, zu Mittage aber Paulum und Abends den Simeon, heute Morgens aber wieder Petrum geſehen; ſo erhellet aus dem 18ten Satze, daß, ſo bald er das Morgenlicht erblickt, er auch ſogleich in ſeiner Einbildungskraft die Sonne eben den Theil des Himmels, wie Tags zuvor, durchlaufen ſehen, oder ſich den ganzen Tag und zugleich mit der Morgenzeit Paulum, mit dem Mittage Petrum, und mit dem Abend den Simeon vorſtellen werde, d. i. er wird ſich die Exiſtenz des Paulus und Simeons in Beziehung auf eine künftige Zeit vorſtellen; hingegen aber, wenn er am Abend den Simeon ſieht, wird er den Paulus und Petrus auf eine vergangene Zeit beziehen, indem er nemlich beyde zugleich mit der vergangenen Zeit ſich in der Einbildungskraft vorſtellt; und dieſe Vorſtellung wird um deſto gewiſſer und beſtändiger erfolgen, je öfterer er jene Perſonen in derſelben Ordnung ſieht. Trüge es ſich nun einmal zu, daß jener Knabe an einem andern Abend ſtatt des Simeons den Jakob ſähe, ſo wird er ſich am folgenden Tage mit dem Abend bald den Simeon, bald den Jakob, nicht aber beyde zugleich in der Einbildungskraft vorſtellen; denn es wird vorausgeſezt, daß er nur einen von beyden, nicht aber beyde zugleich am Abend geſehen habe. Seine Einbildungskraft wird

alſo hin und her ſchwanken und mit der künftigen Abendzeit bald dieſen bald jenen ſich vorſtellen, d. i. keinen von beyden gewiß, ſondern wenn ſie ſich einen oder den andern künftig vorſtellt, ſo wird dieſes blos zufällig ſeyn. Und eben dieſes Schwanken der Einbildungskraft wird ſtatt finden, wenn die Vorſtellungen derſelben Dinge betreffen, welche wir auf eben dieſe Art mit Beziehung auf die vergangene oder gegenwärtige Zeit betrachten, folglich werden wir uns auch die ſowohl auf die gegenwärtige als auf die vergangene oder zukünftige Zeit bezogenen Dinge als zufällig vorſtellen.

## Zweytes Corollarium.

Es liegt in der Natur unſerer Vernunft, ſich die Dinge unter einem Bilde der Ewigkeit (ſub quadam aeternitatis ſpecie) vorzuſtellen.

## Beweis.

Denn es liegt in der Natur der Vernunft, ſich die Dinge als nothwendig, nicht aber als zufällig vorzuſtellen (nach dem vorhergehenden Satze). Dieſe Nothwendigkeit der Dinge erkennet aber die Vernunft (nach dem 4ten Satze) nach der Wahrheit, d. i. (nach dem 6ten Grundſ. des 1ſten Th.) wie ſie an ſich iſt. Nun iſt aber dieſe Nothwendigkeit der Dinge (nach dem 16ten Satze des 1ſten Th.) die Nothwendigkeit der ewigen Natur Gottes ſelbſt; alſo liegt es auch in der Natur der Vernunft, die Dinge unter dieſem Bilde der Ewigkeit

keit ſich vorzuſtellen. Hierzu kömmt, daß die Vernunft auf Begriffen beruht, (nach dem 38ſten Satze) die das, was allen gemein iſt, ausdrücken, die (nach dem 37ſten Satze) das Weſen von einem einzelnen Dinge erklären und deswegen auch ohne alle Beziehung auf Zeit, ſondern blos unter einem gewiſſen Bilde der Ewigkeit, gedacht werden müſſen.

Was den Satz ſelbſt betrift, ſo gründet er ſich auf die grundloſe Behauptung, daß die Dinge nach der Wahrheit zu erkennen, eben ſo viel ſey, als ſie ſo zu erkennen, wie ſie an ſich ſind. Wir würden aber auf alle wahre Erkenntniß auf immer Verzicht thun müſſen, wenn ſie einzig von dieſer Bedingung abhängen ſollte, da ſolche um deswillen ſchlechterdings nicht erfüllt werden kann, weil zur Erkenntniß etwas Angeſchautes, das begriffen wird, gehört; Dinge an ſich aber nicht angeſchaut, folglich auch nicht begriffen werden können. Die Dinge können nur als Erſcheinungen, nur in ſo fern, als ſie angeſchauet werden, Gegenſtände unſerer Erkenntniß ſeyn.

Es liegt keinesweges in der Natur unſerer Vernunft, ſich die Dinge ausſchließlich als nothwendig vorzuſtellen. Denn da wir uns die Dinge nicht nach dem, was ſie an ſich ſind und ſeyn mögen, ſondern nur nach dem, wie ſie uns erſcheinen, vorſtellen, ſo können wir auch ſchlechterdings nicht wiſſen, in wie fern ſie als Dinge an ſich eines von andern Dingen unabhängigen Daſeyns genießen; vielmehr erkennen wir, daß das Daſeyn der Dinge als Erſcheinungen, immer das Daſeyn andrer Dinge als Erſcheinungen vorausſetzt, und ein abſolutes von keiner Bedingung abhängendes nothwendiges Daſeyn der Gegenſtände der Sinnenwelt iſt für uns gar nicht erkennbar. Wir erkennen alſo das Da-

ſeyn der Dinge nur als zufällig, oder, welches einerley iſt, als hypothetiſch nothwendig, in wie fern das Daſeyn eines Dinges als Erſcheinung nothwendig geſetzt werden muß, wenn ein andres vorhergehendes als Urſach geſetzt wird. Und ob es gleich zur Natur unſeres Verſtandes gehört, den Begriff der Nothwendigkeit zu haben, ſo folgt doch daraus nicht, daß man ſich die Dinge der Sinnenwelt auch als abſolut nothwendig, ihrer Exiſtenz nach, denken müſſe. Ueberdieß iſt dieſer Begriff auch von einem blos regulativen Gebrauche, um in Beziehung auf denſelben uns die Welt denken zu können. An ſich iſt er auch ohne allen Inhalt und gewährt gar keine Erkenntniß. Dieſes bewürkt er nur, wenn er auf Anſchauungen, die Erſcheinungen entſprechen, angewendet wird. Dann aber legt dieſer Begriff die Eigenſchaft des Unbedingten völlig ab, und die Nothwendigkeit modificirt ſich vermöge des Geſetzes der Cauſſalität, zu einer blos hypothetiſchen, oder Naturnothwendigkeit, welche mit der empiriſchen Zufälligkeit gleich viel bedeutet.

Hieraus laſſen ſich denn die Folgerungen, die der Verfaſſer in den beyden Corollarien aus dieſem Satze gezogen hat, leicht beurtheilen.

Es hängt nicht von der Einbildungskraft ab, die Dinge, ſowohl in Anſehung des Vergangenen als des Zukünftigen, als zufällig zu betrachten, ſondern der Grund davon liegt in der Einrichtung unſeres Vorſtellungs- und Erkenntnißvermögens ſelbſt, das, wenn es ſich durch Vorſtellungen und Erkenntniſſe würkſam äuſſern ſoll, auſſer den a priori in ihm liegenden Begriffen, nothwendig Anſchauung erhalten, ſinnlich afficirt ſeyn muß. Zufälligkeit iſt aber nicht weniger ein reiner Verſtandesbegriff, als der ihm entſprechende Begriff der Nothwendigkeit und gibt nicht minder ein reales, objektives

Erkennt-

Erkenntniß, wenn er auf Gegenſtände der Sinnenwelt angewendet wird. Dieſes Erkenntniß iſt alſo keine Folge der Einbildungskraft und nicht etwas blos Eingebildetes, da das Materiale deſſelben würklichen, anſchaulichen, erfahrbaren Gegenſtänden entſpricht, die nicht erkannt werden könnten, wenn ſie in der bloßen Anſchauung gegeben, und nicht auch das Mannichfaltige ihrer Anſchauung zugleich mittelſt eines Verſtandsbegriffs in die Einheit des Bewußtſeyns zuſammengefaßt würde. Einbildung verdient aber nur dasjenige genennt zu werden, deſſen blos gedachter oder blos denkbarer Gegenſtand ſo vorgeſtellt wird, als ob er in der Anſchauung gegeben, als ob er eine wahre Erſcheinung wäre.

Der Inhalt des zweyten Coroll. wird vielleicht manchem Leſer deutlicher werden, wenn wir ihn ſo vorſtellen: wir erkennen die Dinge, wie ſie an ſich ſind, oder als wahr; als ſolche ſchlieſſen ſie alles Erkennen von Zufälligkeit und Veränderung oder Abwechſelung aus, mithin ſind ſie als ſolche, nothwendig und unveränderlich, nun iſt aber das Nothwendige und Unveränderliche ewig, folglich ſtellen wir uns die Dinge, in wiefern wir ſie an ſich betrachten, als ewig vor.

Ohne mich hier auf eine Widerlegung des Beweiſes des Verfaſſers einzulaſſen, wiſſen meine Leſer ſchon, daß das Ding an ſich nichts Anſchauliches, folglich nichts Erkennbares, ſondern nur ein Etwas in der bloßen Vorſtellung, dem kein Gegenſtand in der Anſchauung entſpricht, ein blos eingebildetes ideales Etwas ſey, mit dem ſich zwar Verſtandesbegriffe verbinden laſſen, aus welcher Verbindung aber nur Kinder entſpringen, die die Natur ihrer Eltern an ſich haben — weniger als Schattenbilder, ohne die mindeſte Realität, Gedankendinge, wie die Ideen und Verſtandesbegriffe an und für ſich allein ſind.

Eine ſolche Verbindung kann das Gemüth allerdings zu Stande bringen, das beweiſen ſo viele Metaphyſiken und ſelbſt das transſcendente Lehrgebäude des Spinoza. Aber wie will man beweiſen können, daß aus dieſem Gebrauch und aus dieſer Verbindung der Verſtandesbegriffe und Jdeen Erkenntniß, und noch dazu wahre, objektive Erkenntniß erwachſe, daß hingegen aus der Anwendung der Begriffe a priori auf Anſchauungen nichts als Jrrthümer in unſerer Erkenntniß entſpringen, und daß mit Aufgebung alles conſtitutiven Gebrauchs der Vernunftideen alle wahre Erkenntniß zugleich aufgegeben werden müſſe? Es kömmt nicht blos darauf an, ob unſer Gemüth die a priori in ihm vorräthigen Begriffe und Jdeen zu verbinden, und was es dadurch zu thun vermag, ſondern hauptſächlich darauf, ob das, was es dadurch hervorbringt, auch fähig iſt, nicht blos als ſubjektiv in ihm ſelbſt, ſondern als ein auſſer ihm und ſeinen Vorſtellungen vorhandenes Objekt erkannt zu werden.

## Fünf und vierzigſter Satz.

**Ein jeder Begriff von irgend einem exiſtirenden Körper oder einzelnem Dinge involvirt nothwendig das ewige und unendliche Weſen Gottes.**

### Beweis.

Der Begriff eines einzelnen würklich exiſtirenden Dinges involvirt nothwendig ſowohl das Weſen, als das Daſeyn dieſes Dinges. (nach dem Coroll. des 8ten Satzes) Nun können aber einzelne Dinge (nach dem 15ten Satze des 1ſten Th.) ohne Gott nicht gedacht wer-

werden; ſondern weil ſie (nach dem 6ten Satze) Gott zur Urſach haben, in wie fern er unter einem Attribute, von welchem die Dinge ſelbſt die Modi ſind, betrachtet wird, ſo müſſen nothwendig auch die Begriffe derſelben (nach dem 4ten Grundſatz des 1ſten Th.) den Begriff ihres Attributs, d. i. (nach der 6ten Defin. des 1ſten Th.) Gottes ewiges und unendliches Weſen involviren.

## Scholium.

Ich verſtehe unter Exiſtenz nicht die Dauer, oder die Exiſtenz abſtrakt und als eine gewiſſe Art von Größe gedacht. Denn ich rede von der Natur der Exiſtenz ſelbſt, die den einzelnen Dingen deswegen zugeeignet wird, weil aus der ewigen Nothwendigkeit der göttlichen Natur Unendliches auf unendliche Weiſe folgt. (S. den 16ten Satz des 1ſten Th.) Die Rede iſt hier, wie geſagt, von der Exiſtenz der einzelnen Dinge ſelbſt, in wie fern ſie in Gott ſind. Denn obgleich ein jedes derſelben von einem andern einzelnen Dinge beſtimmt wird, auf eine gewiſſe Art zu exiſtiren; ſo folgt doch die Kraft, durch welche ein jedes in der Exiſtenz beharret, aus der ewigen Nothwendigkeit der Natur Gottes. (man ſ. über dieſen Gegenſtand das Coroll. zum 24ſten Satz des 1ſten Theils nach).

Die Begriffe von exiſtirenden Dingen ſetzen die Anſchauung dieſer Dinge, ein Afficirtſeyn von denſelben, voraus; wir ſind uns aber keines Afficirtſeyns, folglich auch keiner Anſchauung der Dinge, wie ſie an

ſich oder in wiefern ſie Modifikationen göttlicher Attribute ſind, oder des Weſens der Dinge, ſondern nur eines Afficirtſeyns und einer Anſchauung, in wie fern ſie uns erſcheinen, bewußt; folglich kann auch in dem Begriff oder in der Vorſtellung, die wir uns von Dingen machen, dasjenige, was die Dinge zu Modifikationen der göttlichen Attribute macht, nicht enthalten ſeyn. Von alle dem, was wir vermöge unſerer innern oder äuſſern Sinnlichkeit nicht anzuſchauen vermögen; können wir gar kein Erkenntniß erlangen, und in wie fern unſer innerer Sinn durch Ideen und Verſtandesbegriffe, die wir zu Gegenſtänden unſerer Vorſtellung machen, afficirt wird, vermiſſen wir ein Objekt, das auſſer unſerer Vorſtellung exiſtirt, und die Sache bleibt ein bloßes Gedankenweſen; und dies iſt der Fall, worin ſich Spinoza mit ſeinem Dinge an ſich, ſeinem Weſen des Dinges, ſeinem Dinge, als Modifikation einer göttlichen Eigenſchaft betrachtet, befindet.

Ueberdies iſt auch der Begriff eines Dinges als Würkung ganz unabhängig von dem Begriffe eines andern Dinges als ſeiner Urſache; und es trägt zur deutlichen Erkenntniß einer Sache, als Erſcheinung, nichts bey, wenn ich ſie in Rückſicht auf ihre Entſtehung aus irgend einem andern Dinge betrachte; ja ſelbſt in Beziehung auf das Cauſalverhältniß der Dinge werden wir vermöge der Beſchaffenheit unſeres Erkenntnißvermögens, das an Sinnlichkeit gebunden iſt, nicht auf Gott, ſondern auf andere vorhergehende ſinnlich vorſtellbare Dinge, als Urſachen der nachfolgenden, hingewieſen, und wenn wir die Dinge der Sinnenwelt als Würkungen einer höchſten Urſach betrachten, ſo iſt dieſes eine bloſſe Idee, die unſere Erkenntniß nicht erweitert, indem wir uns eines ſolchen Cauſalverhältniſſes zwiſchen Gott und den erſchaffnen Dingen gar nicht als etwas

objek-

objektivem, auſſer unſerer Vorſtellung exiſtirenden bewußt ſind, ſondern dieſe Idee iſt blos regulativ, d. i. ſie ſoll blos dazu dienen, die Erſcheinungen der Sinnenwelt in einen ſyſtematiſchen Zuſammenhang zu bringen.

Der Ausdruck, daß ohne Gott nichts ſeyn und gedacht werden könne, bezieht ſich höchſtens nur auf die Abhängigkeit des Daſeyns der Dinge von Gott, d. i. die Möglichkeit, ſich ein würkliches, exiſtirendes Ding vorzuſtellen, ſetzt ſein Daſeyn voraus, und da dieſes Daſeyn von Gott abhängig iſt, ſo denke ich mir auch, ſobald ich mir das Ding als exiſtirend vorſtelle, Gott zugleich als die Urſach deſſelben. Wenn man alſo auch zugäbe, daß kein Ding in dieſem Sinne ohne Gott ſeyn und gedacht werden könnte, wiewohl auch hievon kein Beweis weder durch ſpekulative Vernunft, noch aus der Erfahrung geführt werden kann; ſo folgt doch daraus noch nicht, daß nicht auch die Dinge an und für ſich ſelbſt als Erſcheinungen und in wie fern ſie blos angeſchauet werden, ohne Rükſicht auf irgend eine Cauſalverknüpfung, betrachtet werden könnten. Das, was an dem Dinge ſo etwas, das Gott zukäme, ſeyn mag, kann kein Gegenſtand meiner Anſchauung, folglich auch nicht meiner Erkenntniß ſeyn. Selbſt darin, daß das Ding in ſeiner Exiſtenz beharret, iſt nichts, was wir als Gott zugehörig, oder in Gott befindlich anzuſchauen vermöchten.

## Sechs und vierzigſter Satz.

**Die Erkenntniß des ewigen und unendlichen Weſens Gottes, welche jeder Begriff involvirt, iſt adäquat und vollkommen.**

Be-

### Beweis.

Der Beweis des vorhergehenden Satzes iſt allgemein, und man mag eine Sache entweder als einen Theil, oder als ein Ganzes betrachten, ſo wird der Begriff dieſer Sache, entweder als eines Ganzen oder als eines Theils (nach dem vorhergehenden Satze) das ewige und unendliche Weſen Gottes involviren. Dasjenige alſo, was eine Erkenntniß von dem ewigen und unendlichen Weſen Gottes gibt, iſt allen gemein, und befindet ſich ſowohl in dem Theile, als in dem Ganzen, folglich wird (nach dem 38ſten Satze) dieſe Erkenntniß auch adäquat ſeyn.

Wir haben in der Anmerkung zum vorhergehenden Satze gezeigt, daß der Begriff eines jeden einzelnen Dinges das ewige und unendliche Weſen Gottes nicht in ſich begreifen oder involviren könne. Wenn nun überhaupt unmöglich iſt, daß ein Begriff von irgend einem endlichen Dinge ein Erkenntniß des ewigen und unendlichen Weſens Gottes in ſich faſſe, ſo kann es auch kein ſolches Erkenntniß geben, das adäquat und vollkommen wäre.

## Sieben und vierzigſter Satz.

Die menſchliche Seele hat eine adäquate Erkenntniß von dem ewigen und unendlichen Weſen Gottes.

## Beweis.

Die menſchliche Seele hat (nach dem 22ſten Satze) Begriffe, aus welchen ſie ſich, ſich ſelbſt, (nach dem 23ſten Satze) ihren Körper, (nach dem 19ten Satze) und die Körper auſſer ihr (nach dem Corol. des 16ten Satzes und nach dem 17ten Satze) als würklich exiſtirend vorſtellt; folglich hat ſie auch (vermöge des 45 und 46ſten Satzes) eine adäquate Erkenntniß von dem ewigen und unendlichen Weſen Gottes.

## Scholium.

Hieraus erhellet, daß das unendliche Weſen Gottes und ſeine Ewigkeit allen bekannt ſey. Denn da alles in Gott iſt und durch Gott gedacht werden muß, ſo folgt, daß wir aus dieſer Erkenntniß vieles, was wir adäquat erkennen, herleiten und zu jener dritten Gattung der Erkenntniß gelangen können, wovon in dem 2ten Scholium des 40ſten Satzes dieſes Theils geredet worden, und von deren Vortrefflichkeit und Nutzen im fünften Theile dieſes Werks zu handeln Gelegenheit ſeyn wird. Daß aber die Menſchen von Gott keine eben ſo deutliche Erkenntniß haben, als ſolches bey den gemeinen Begriffen der Fall iſt, rühret daher, daß ſie ſich Gott nicht in der Einbildungskraft vorſtellen können, wie die Körper, und daß ſie den Namen Gott mit Bildern von Dingen verknüpft haben, die man zu ſehen pflegt, welches ſich bey den Menſchen kaum vermeiden läßt, da ſie ohne Unterlaß von äußern Körpern

affi-

afficirt werden. In der That beſtehen auch die meiſten Irrthümer darin, daß man den Dingen die Namen nicht richtig beylegt. Denn wenn einer ſagt, die Linien, die aus dem Mittelpunkte des Zirkels zu dem Umkreiſe deſſelben gezogen werden, wären ungleich, ſo verſteht er ſicher, wenigſtens in dieſem Augenblicke, unter dem Zirkel etwas anders als die Mathematiker. So haben auch die Menſchen, wenn ſie einen Fehler im Rechnen begehen, andre Zahlen im Sinne, als ſie auf das Papier ſetzen. In Anſehung deſſen alſo, was ſie in Gedanken haben, irren ſie in der That nicht; ſie ſcheinen aber gleichwohl zu irren, weil man glaubt, ſie hätten die Zahlen, die auf dem Pappier ſtehen, auch in ihren Gedanken. Denn auſſer dem würden wir ſo wenig glauben, daß ſie irrten, als ich glaubte, derjenige habe ſich geirret, den ich neulich rufen hörte, daß ſein Hof in des Nachbars Henne geflogen ſey; weil ich nemlich ſeinen Sinn ganz wohl zu verſtehen glaubte. Hieraus entſpringen aber die mehreſten Streitigkeiten; weil nemlich die Menſchen ihre Gedanken nicht recht ausdrücken oder immer einer den Sinn des andern falſch auslegt. Denn indem ſie ſich am meiſten widerſprechen, ſo verbinden ſie in der That mit ihren Ausdrücken entweder einerley oder verſchiednen Sinn, ſo, daß die Irrthümer und Ungereimtheiten, die ſie bey dem andern zu finden glauben, in der That nicht vorhanden ſind.

Der

Der Inhalt dieſes Satzes iſt mit dem des vorigen einerley, nur daß dort der Beweis aus den das Weſen Gottes involvirenden Begriffen, von den exiſtirenden Dingen überhaupt, hier hingegen aus den Begriffen der Gattungen, in welche Spinoza die Dinge eintheilt, geführet wird.

Aber auch von den Gattungen der Dinge gilt, was von den Dingen überhaupt galt. So wenig der Begriff der exiſtirenden Dinge überhaupt, das Weſen Gottes und ein adäquates und vollkommenes Erkenntniß deſſelben involvirte, ſo wenig involviren es auch die Begriffe, die die Seele von ſich ſelbſt, von ihrem Körper und von den auſſer ihr exiſtirenden Dingen bildet, und zwar aus demſelben Grunde. Keiner dieſer Begriffe enthält ein ſolches Mannichfaltiges, das ſich in der Anſchauung auf etwas anderes, als auf die vorgeſtellte Sache ſelbſt, bezöge. Ja was insbeſondere den Begriff betrift, den unſere Seele von ſich ſelbſt haben ſoll, ſo ſind wir uns des Weſens derſelben auf keine Weiſe bewußt, wir mögen dieſem Dinge Namen geben, wie wir wollen, wir erkennen nur Würkungen des Vorſtellungs- und Erkenntnißvermögens.

Wir leugnen alſo, was der Verfaſſer im Schol. behauptet, daß das unendliche Weſen Gottes und ſeine Ewigkeit allen bekannt ſey. Denn es iſt ganz was anders, zu ſagen, daß die Menſchen eine Vorſtellung, eine Idee von Gott haben, als zu ſagen, daß allen Menſchen das Weſen Gottes bekannt ſey, d. i. alle eine Erkenntniß deſſelben hätten. Und da die Erkenntniß des Weſens Gottes ſich auf die von dem Verfaſſer ſogenannten allen Menſchen gemeinſchaftlichen Begriffe, die ihm die alleinige Quelle der Wahrheit, ſo wie im Gegentheil die allgemeinen und transſcendentalen die Quellen aller Irrthümer ſind, gründet, ſo dürfte Spi-

noza

noza eigentlich gar nicht, wie er doch gethan hat, annehmen, daß es Menſchen gebe, die von Gott keine eben ſo deutliche Erkenntniß hätten, als ſolches bey den gemeinſchaftlichen Begriffen der Fall ſey; denn nach ihm fließt ja die Erkenntniß des Weſens Gottes und ſeiner Ewigkeit aus den gemeinſchaftlichen Begriffen; dieſe ſind ihm aber allein die Quellen aller Wahrheit, d. i. nach ihnen erkennet man die Dinge, wie ſie an ſich ſind; das Weſen Gottes und ſeine Ewigkeit müſte alſo auch von einem jeden, wer er auch ſeyn möchte, vollſtändig und vollkommen erkannt werden können, und eine undeutliche, verworrene Erkenntniß Gottes müſte ein Unding, dieſe Erkenntniß müſte immer nur eine deutliche ſeyn, die Einbildungskraft und die Sinne möchten dabey ihr Gaukelſpiel treiben, wie ſie immer wollten; durch nichts dürfte die einmal deutliche Erkenntniß von dem göttlichen Weſen getrübt und verfinſtert werden können; ſie würde beſtändig bleiben müſſen, was ſie einmal nothwendig nicht anders ſeyn könnte, eine deutliche Erkenntniß, man mag dem Weſen Gottes nun Bilder und Namen unterſchieben, was für welche man wollte. So aber muß Spinoza doch ſelbſt eingeſtehen, daß es gleichwohl anders iſt, daß man ſich auch dunkle, verworrene Vorſtellungen von Gottes Weſen machen könne, und wenn er ganz mit der Sprache hätte herausgehen können oder wollen, ſo würde er offenherzig haben bekennen müſſen, daß der Menſch von dem Weſen Gottes eigentlich gar keine Erkenntniß haben, obgleich ſich Gott gar wohl denken könne; dann aber würde er genöthiget worden ſeyn, ſein Lehrgebäude wieder aus einander zu legen, und ſo die zerlegten Theile, gleich ähnlichen mechaniſchen Kunſtwerken von ewig ſeyn ſollender Bewegung, ihrem Schikſale und dem Raube der Zeit zu überlaſſen.

Acht

## Acht und vierzigſter Satz.

In der Seele giebt es keinen unbedingten oder freyen Willen; ſondern, um dieſes oder jenes zu wollen, wird ſie von einer Urſache beſtimmt, die ebenfalls von einer andern Urſache beſtimmt iſt und dieſe wieder von einer dritten, und ſo fort ins Unendliche.

### Beweis.

Die Seele iſt eine gewiſſe und beſtimmte Weiſe zu denken (nach dem 11ten Satz) ſie kann alſo nicht die freye Urſach ihrer Handlungen ſeyn, (nach dem 2ten Corol. des 17ten Satzes des 1ſten Th.) oder ſie kann kein unbedingtes Vermögen zu wollen und nicht zu wollen haben; ſondern muß, um dieſes oder jenes zu wollen, (vermöge des 28ſten Satzes des 1ſten Th.) von einer Urſache beſtimmt werden, die auch von einer andern Urſache beſtimmt worden iſt, und dieſe wieder von einer andern. u. ſ. w.

### Scholium.

Auf gleiche Weiſe wird auch bewieſen, daß die Seele kein unbedingtes Vermögen zu verſtehen, zu begehren, zu lieben u. ſ. w. habe. Es folgt hieraus, daß dieſe und ähnliche Vermögen entweder völlig erdichtet, oder weiter nichts als metaphyſiſche oder allgemeine Weſen ſind, die man aus den beſondern Dingen zu bilden pflegt; daß ſich alſo Verſtand und

Wille zu dieſer oder jener Vorſtellung, oder zu dieſem oder jenem Wollen eben ſo verhalten, wie die Steinheit (lapideitas) zu dieſem oder jenem Stein, oder wie der Menſch zu einem beſtimmten Individuum von Menſchen. Die Urſach aber, warum ſich die Menſchen für frey halten, habe ich im Anhange zum erſten Theile dargelegt. Ehe ich jedoch weiter fortfahre, muß ich hier noch anmerken, daß ich unter dem Willen das Vermögen, etwas zu bejahen und zu verneinen, keineswegs aber eine Begierde, verſtehe; ein Vermögen nemlich, nach welchem die Seele das, was wahr oder falſch iſt, bejahet oder verneinet; aber keine Begierde, vermöge welcher die Seele etwas begehrt oder verabſcheut. Nachdem ich aber bewieſen habe, daß dieſe Vermögen allgemeine Begriffe ſind, die von den beſondern Dingen, aus welchen wir ſie bilden, nicht verſchieden ſind, ſo muß nunmehr noch unterſucht werden, ob die würklichen Aktus des Wollens mehr als bloße Begriffe von Dingen ſind. Es muß, ſage ich, unterſucht werden, ob es in der Seele noch eine andere Bejahung und Verneinung gebe, auſſer der, welche der Begriff, als ein ſolcher, involvirt; worüber der folgende Satz und die 3te Definition in dieſem Theile nachzuſehen ſind, damit man den Gedanken nicht in ein Gemälde verwandle. Denn unter Begriffen verſtehe ich nicht Bilder, wie ſie auf dem Grunde des Auges, oder, wie andre wollen, in der Mitte des Gehirns entſtehen; ſondern ich verſtehe darunter das, was den Inhalt beym Denken (cogitationis conceptus) ausmacht.

Der Satz, daß es in der Seele keinen unbedingten oder freyen Willen gebe, gründet ſich auf die Behauptung, daß die Seele eine gewiſſe und beſtimmte Modifikation des Denkens ſey; da nun Modifikationen zu ihrer Entſtehung immer wieder andere Modifikationen vorausſetzen, die den Grund der Exiſtenz der nachfolgenden enthalten, ſo kann die Seele oder der beſtimmte Modus des Denkens die Urſach ihrer Handlungen nicht in ſich ſelbſt, ſondern muß dieſelbe in andern vorhergehenden Denkweiſen haben.

Es iſt aber gezeigt worden, einmal, daß wir uns deſſen, was die Seele an ſich iſt, nie bewußt werden können, daß wir folglich von ihrem Weſen kein Erkenntniß haben können, da ein Haupttheil dieſer Erkenntniß, nemlich die einem ſinnlich afficirenden Gegenſtande entſprechende Anſchauung mangelt; und daß alſo kein Grund vorhanden ſey, das Weſen der Seele blos in einen Modus des Denkens zu ſetzen. Zweytens aber iſt gezeigt worden, daß die Modi des Denkens, die Vorſtellungen und Begriffe, bloße Produkte ſind, die gewiſſe Vermögen im Gemüthe vorausſetzen, und daß ſie von dieſen Vermögen ſelbſt im Bewußtſeyn unterſchieden werden, mithin dieſe Vermögen nicht ſelbſt ausmachen. Wir ſind uns zugleich der Würkungen der Gemüthsvermögen, und dieſer Gemüthsvermögen, der Sinnlichkeit des Verſtandes, der Vernunft, der Urtheilskraft ꝛc. unmittelbar bewußt, ob wir gleich nicht im Stande ſind, die Natur oder das Weſen des Subjekts zu beſtimmen und zu erkennen, dem dieſe Vermögen angehören. Letztere ſind wahre Fakta, die durch die intellektuelle Natur des Menſchen ſelbſt gegeben ſind, und die ſich dem Bewußtſeyn deſſelben bey dem geringſten Nachdenken über ſich ſelbſt von ſelbſt aufdringen. Und ob gleich das Daſeyn einer Sinnenwelt die conditio ſine qua non der Würkſamkeit der menſchlichen Gemüthsvermögen iſt, ſo folgt doch daraus nicht, daß das menſchliche Gemüth

und ſeine Vermögen in Anſehung ihrer Würklichkeit von derſelben abhänge, und daß es darum der Vernunft unmöglich ſey, ſich durch ſich ſelbſt nach eigenen Geſetzen und unabhängig von den phyſiſchen Geſetzen beſtimmen zu können.

Da wir uns nun des Unterſchieds der einzelnen Willensbeſtimmungen, ſo wie der einzelnen Vorſtellungen, von den ihnen beyden entſprechenden Vermögen des Gemüths bewußt ſind, und dieſe Vermögen als die Bedingungen der Möglichkeit und Würklichkeit der einzelnen Vorſtellungen und Willensbeſtimmungen, auch dann, wenn letztere noch nicht vorhanden ſind, durch unſer eigenes Bewußtſeyn anzuerkennen genöthiget werden, ſo kann man auch nicht behaupten, daß dieſe Vermögen oder Kräfte entweder ganz etwas Erdichtetes, oder blos metaphyſiſche und allgemeine Dinge, wie ſich Spinoza in dem Scholium ausdrückt, wären. Denn wären ſie das, ſo könnten ſie weiter nichts als bloße Vorſtellungen, Gedankenweſen ſeyn, die ſchon da wären, ohne gedacht und begriffen zu werden. Ueberhaupt ſobald wir dem, was in uns denken, begreifen, wollen mag, die Vermögen zu denken, zu begreifen, zu wollen nehmen, ſobald fällt auch alle Selbſtthätigkeit und alles Bewußtſeyn hinweg, und die Worte denken, begreifen, wollen ſind ein leerer Schall ohne Sinn, und Spinoza ſelbſt muß ſeinen Begriff von Conceptus der ihm ein Thun der Seele anzeigt, aufgeben. Denn wenn die Vermögen der Seele etwas blos Erdichtetes, Eingebildetes wären, könnte man ihr ſchlechterdings nicht das Prädikat der Selbſtthätigkeit beylegen, ſondern ſie wäre etwas blos leitendes ein Bewußtſeynloſes Etwas, in welchem ſich die Vorſtellungen, wie Bilder in einem Spiegel, befänden.

Uebrigens macht ſich unſer Verfaſſer einen ganz unrichtigen Begriff von dem Willen, wenn er in dem Schol. ſagt, daß er darunter nicht eine Begierde etwas zu begehren

ren und zu verabſcheuen, ſondern kein ſolches Vermögen verſtehe, nach welchem die Seele bejahet oder verneinet, was wahr oder was falſch ſey.

Auſſer dem, daß, da dem Verfaſſer Vermögen nichts weiter als Einbildungen oder allgemeine Begriffe ſind, der Wille, ſo wie er ſich ihn vorſtellt, ebenfalls nur etwas Eingebildetes und ein bloßes Gedankending ohne objektive Realität war, da er ihn ein Vermögen nennt, kann auch dieſe Definition, in dem Falle, daß der Wille als ein würckliches Vermögen angenommen wird, darum nicht gelten, weil der Beyfall, den wir der Wahrheit ertheilen, und der Tadel, oder die Mißbilligung, womit wir den Irrthum belegen, bloße *Urtheile* unſeres Verſtandes ſind. Der Wille aber iſt kein Urtheil unſeres Verſtandes, wir urtheilen nicht in und mit der Beſtimmung unſeres Willens, obwohl die Beſtimmungen unſeres Willens ſich nach den Urtheilen unſeres Verſtandes richten können. Urtheile aber und ſeinen Willen nach den Urtheilen des Verſtandes beſtimmen, ſind zwey ganz verſchiedene Aktus, von welchen der eine, nemlich das Urtheil, dem andern, nemlich der Willensbeſtimmung, jederzeit vorausgeht; nie aber iſt ein Urtheil in den Beſtimmungen des Willens ſelbſt enthalten. Daß beyde Aktus ganz von einander verſchieden ſind, erhellet auch noch daraus, daß ſich über die Willensbeſtimmungen ſelbſt entweder beyfällig oder misbilligend, oder bejahend und verneinend urtheilen läßt, welches eben ſo wenig geſchehen könnte, wenn die Willensbeſtimmung ſchon ein Urtheil in ſich begriffe, als es möglich wäre, ſich nach einem Urtheil zu beſtimmen, wenn in dem Urtheile ſelbſt ſchon die Beſtimmung des Willens läge. Denn beyde, Urtheil und Willensbeſtimmung, machten alsdann nur einen einzigen Aktus aus, mithin könnte auch keine von beyden die Folge oder Urſach des andern ſeyn.

Dieſer Prüfung will ich eine kurze Darſtellung der verſchiedenen im Begriffe des Begehrungsvermögens im allgemeinen Sinne oder des Willens überhaupt enthaltenen Vorſtellungen, nach dem durch die kritiſche Philoſophie angegebenen und auf eine genaue Unterſuchung und Abſonderung der menſchlichen Gemüthsvermögen gegründeten Beſtimmungen, hier beyfügen.

Jedes lebendige Weſen beſitzt ein Vermögen, ſich nach Vorſtellungen zu beſtimmen, Handlungen dieſen Vorſtellungen gemäs würklich zu machen, und dieſes Vermögen heiſt Begehrungsvermögen überhaupt, oder Wille im allgemeinſten Verſtande des Worts. Auch die Thiere nehmen an demſelben Theil. Durch den Hunger z. B. werden ſie ſinnlich afficirt, und dieſe Vorſtellung beſtimmt ſie zur Würklichmachung einer Handlung, d. i. Nahrung aufzuſuchen und ſich zu ſättigen.

Das Begehrungsvermögen überhaupt, oder der Wille in der allgemeinſten Bedeutung, begreift alle Arten unter ſich, wie ſich der Wille beſtimmen läßt, und in der menſchlichen Natur ſind ſie insgeſammt vereiniget, indeß den Thieren nur eine Art der Willensbeſtimmungen, nemlich diejenige, die blos von einem ſinnlichen Eindruk abhängen, zukömmt.

Was nun insbeſondere das Begehrungsvermögen des Menſchen überhaupt betrift, ſo beſitzt derſelbe nicht blos Sinnlichkeit, d. i. die Fähigkeit ſinnlich, es ſey nun äußerlich oder innerlich, afficirt zu werden, ſondern auch praktiſche Vernunft, oder das Vermögen, nach Principien oder Vorſtellungen von Geſetzen zu handeln, Handlungen oder Gegenſtände dieſen Geſetzen gemäs hervorzubringen.

Wenn nun das Begehrungsvermögen überhaupt in dem Vermögen beſteht, durch Vorſtellungen Urſache von der Würklichkeit gewiſſer Gegenſtände oder Handlungen zu

zu werden, es aber in Rükſicht auf das Begehrungsvermögen und die Beſtimmung deſſelben zweyerley Vorſtellungsarten gibt, nemlich empiriſche, durch unmittelbar ſinnliche Eindrücke entſtanden; und vernünftige, oder Vorſtellungen von Principien oder Geſetzen, die a priori in der Vernunft ſelbſt beſtimmt und von ſinnlichen Eindrüken ſchlechterdings unabhängig ſind; ſo heiſt das Begehrungsvermögen im erſten Falle, und wenn es blos durch ſinnliche Eindrüke, ohne Mitwürkung der praktiſchen Vernunft, zum Handeln beſtimmt wird, thieriſche Willkühr, im zweyten Falle hingegen, wenn es blos durch Vorſtellungen von Geſetzen der prakt. Vernunft, und ohne allen Einfluß der Gefühle des Vergnügens und Misvergnügens beſtimmt wird, heiſt es reiner, abſolut freyer Wille, Wille im eigentlichen Sinne. Weil aber in der menſchlichen Natur die empiriſchen Vorſtellungen mit den Vorſtellungen der praktiſchen Vernunftgeſetze vermiſcht ſind, dergeſtalt, daß ſich der Menſch keiner von beyden gänzlich entſchlagen kann; ſo entſteht daraus eine dritte Art des Begehrungsvermögens, welche freye, ſinnliche Willkühr genannt wird, und die alsdann thätig iſt, wenn neben den ſinnlichen Eindrüken, auch vernünftige Ueberlegungen und Bewegungsgründe Einfluß auf die Beſtimmung des Begehrungsvermögens haben; wir handeln hier zwar nach empiriſchen Bewegungsgründen, aber ſchreiben uns auch zugleich durch unſere Vernunft und in dem Bewußtſeyn ihrer Geſetze und Zwecke die rechten Mittel zur Würklichmachung des Gegenſtandes und der Handlung unſeres Willens und das Maas vor, wie weit die Handlung und der Gegenſtand würklich gemacht werden ſollen.

Unſer Wille iſt alſo in ſofern in allem Betrachte frey, als in unſerer Vernunft ein Vermögen liegt, ſich ſelbſt und mit Abweiſung aller empiriſchen Bewegungsgründe, die ſich gegen ſie emporlehnen möchten, zu Handlungen zu be-

beſtimmen, und eine Handlung iſt abſolut frey, wenn ſie blos durch die reine praktiſche Vernunft hervorgebracht worden iſt. Und daß es einen ſolchen freyen Willen gebe, mithin die Vernunft an und für ſich fähig ſey, ſich nach ihren eigenen von allen ſinnlichen Antrieben unabhängigen Geſetzen zu beſtimmen, davon überzeugt uns das Daſeyn der moraliſchen Geſetze, deren wir uns nicht blos als Triebfedern unſeres eigenen Willens, ſondern auch als Gegenſtände unſeres innigſten Intereſſe, und als Grundlagen unſerer Beurtheilungen eigener und fremder Handlungen bewußt ſind; und daraus, daß gewöhnlich nicht nach dem moraliſchen Geſetze gehandelt wird, kann eben ſo wenig auf ein Nichtdaſeyn eines abſolut freyen Willens geſchloſſen werden, als ſich daraus, daß der gewöhnliche Menſch ſo manches gar nicht begreifen kann, auf ein Nichtdaſeyn des Verſtandes in ihm ſchlieſſen läßt. Unter uns geſagt, lieben Leſer, die meiſten haben wohl um deswillen bisher nicht nach einem vollkommen freyen Willen gehandelt, weil es ihnen gar nicht einmal eingefallen iſt, daß ſie auch ſo handeln könnten.

## Neun und vierzigſter Satz.

In der Seele findet kein anderes Wollen, es ſey nun ein Bejahen oder Verneinen, ſtatt, als ein ſolches, das der Begriff, in wiefern er ein ſolcher iſt, involvirt.

### Beweis.

In der Seele giebt es (nach dem vorhergehenden Satze) kein unbedingtes Vermögen zu wollen und nicht zu wollen; ſondern nur einzelne Aktus des Wollens, nemlich dieſes oder jenes beſtimmte Bejahen, und dieſes oder jenes

jenes beſtimmte Verneinen. Wenn wir uns nun die beſtimmte Handlung des Wollens, nemlich die Weiſe zu denken, vorſtellen, in welcher die Seele bejahet, daß die drey Winkel eines Dreyecks zwey rechten Winkeln gleich ſind; ſo involvirt dieſe Bejahung den Begriff oder die Vorſtellung des Dreyecks, d. i. ſie kann ohne die Vorſtellung des Dreyecks nicht gedacht werden. Denn es iſt einerley, ob ich ſage, daß A den Begriff involviren müſſe, oder daß A ohne B nicht gedacht werden könne. Hiernächſt kann auch dieſe Bejahung (nach dem 3ten Grundſatz dieſes Th.) ohne den Begriff des Dreyecks nicht ſtatt finden; folglich kann auch dieſe Bejahung ohne den Begriff des Dreyecks weder ſeyn noch gedacht werden. Ferner muß dieſer Begriff des Dreyecks eben dieſelbe Bejahung, daß nemlich ſeine drey Winkel zwey rechten gleich ſind, involviren. Alſo kann auch umgekehrt dieſer Begriff des Dreyecks ohne dieſe Bejahung weder ſeyn noch gedacht werden; folglich gehört (vermöge der 2ten Defin. dieſes Th.) dieſe Bejahung zum Weſen des Begriffs des Dreyecks, und iſt nichts anders als dieſer Begriff ſelbſt. Was ich nun von dieſer ſpeciellen Handlung des Wollens geſagt habe, gilt, ob ich ſie gleich nur nach Gutdünken wählte, auch von jeder andern beſtimmten Handlung des Wollens, daß ſie nemlich nichts anders als der Begriff ſelbſt ſey.

## Corollarium.

Wille und Verſtand ſind eins und daſſelbe.

## Beweis.

Wille und Verſtand ſind weiter nichts als einzelne beſtimmte Handlungen des Wollens und Begriffe (nach dem 48ſten Satze und deſſen Schol.) Nun ſind aber eine beſtimmte Handlung des Wollens und ein Begriff (nach dem vorigen Satze) eins und daſſelbe; alſo ſind auch Wille und Verſtand eins und daſſelbe.

## Scholium.

Hiermit wäre denn die Urſach, aus welcher man gemeiniglich den Irrthum entſtehen läßt, aus dem Wege geräumt. Ich habe aber oben gezeigt, daß die Falſchheit blos in einem Mangel beſtehe, welchen verſtümmelte und verwirrte Begriffe mit ſich führen. Ein falſcher Begriff, in wie fern er falſch iſt, involvirt alſo keine Gewißheit. Wenn wir alſo ſagen, der Menſch beruhige ſich bey falſchen Begriffen, und hege in Abſicht derſelben keinen Zweifel, ſo ſagen wir deswegen noch nicht, daß er gewiß ſey, ſondern nur, daß er nicht zweifle, oder daß er ſich bey falſchen Begriffen beruhige, weil keine Urſachen vorhanden ſind, welche ſeine Einbildungskraft ſchwankend machen könnten. (M. ſehe hierüber das Schol. zum 44ſten Satze dieſes Theils nach) Wenn man alſo auch annimmt, daß ein Menſch Irrthümern anhänge; ſo ſagt man damit noch nicht, daß er in Rükſicht ihrer in Gewißheit ſtehe. Denn unter Gewißheit verſtehe ich etwas Poſitives (m. ſ. den 43ſten Satz nebſt dem Schol. deſſelben in dieſem Th.) und keinesweges einen Mangel des Zweifels. Aber unter Mangel

gel der Gewißheit verſtehe ich Falſchheit oder Irrthum. Ich muß aber zuvörderſt zu mehrerer Erläuterung des vorhergehenden Satzes noch einiges erinnern; ſodann aber auf einige Einwendungen, die dieſer meiner Lehre gemacht werden können, antworten; und endlich halte ich es, zur Hinweggräumung aller Bedenklichkeiten, der Mühe werth, einige Vortheile dieſer Lehre anzuzeigen. Ich ſage nur einige; denn die Hauptvortheile werden ſich aus dem, was ich im 5ten Theile abhandeln werde, beſſer einſehen laſſen.

Was alſo den erſten Punkt betrift, ſo erinnre ich meine Leſer, den Begriff oder Gedanken der Seele von den Bildern der Dinge, die in unſerer Einbildungskraft vorhanden ſind, genau zu unterſcheiden. Hiernächſt iſt es auch nothwendig, einen Unterſchied zwiſchen Begriffen und Worten, wodurch wir die Dinge andeuten, zu machen. Denn weil dieſe drey Dinge, nemlich die Bilder, Worte und Begriffe, von vielen entweder ganz vermiſcht, oder nicht genau, oder endlich nicht vorſichtig genug unterſchieden werden, ſo hat man auch nicht zur Erkenntniß dieſer Lehre vom Willen, die doch zur richtigen Leitung des Nachdenkens und zu einem weiſen Lebenswandel ſo nothwendig iſt, gelangen können. Denn diejenigen, welche glauben, die Begriffe beſtünden in Bildern, die die uns aufſtoßenden Körper in uns erzeugten, ſtehen in der Meinung, daß diejenigen Begriffe von Dingen, von welchen wir uns kein ähnliches Bild machen können, keine Begriffe, ſondern nur

Dich-

Dichtungen wären, die wir nur nach eigenem Gefallen in uns hervorbrächten. Sie betrachten alſo die Begriffe nur als ſtumme Gemälde auf der Leinwand, und von dieſem Vorurtheil eingenommen, werden ſie nicht gewahr, daß ein Begriff, als ein ſolcher, eine Affirmation oder Negation involvirt. Diejenigen hiernächſt, welche die Worte mit dem Begriffe, oder ſogar mit der Bejahung, die in dem Begriffe liegt, vermiſchen, ſtehen in dem Wahne, ſie könnten etwas, wogegen ſich ihre Empfindung ſträubt, wollen, indeß ſie doch nur blos mit Worten, ihrer Empfindung zuwider, was bejahen oder verneinen. Dieſe Vorurtheile kann aber derjenige leicht ablegen, der auf die Natur des Gedankens Acht hat, die keinesweges den Begriff der Ausdehnung involvirt; und hieraus wird er deutlich erkennen, daß der Begriff (da er eine Weiſe zu denken iſt) weder in dem Bilde eines Dinges, noch in den Worten beſtehe. Denn das Weſen der Worte und Bilder beſteht blos in körperlichen Bewegungen, die den Begriff im Denken keineswegs involviren.

Soviel mag hinreichend ſeyn, um auf dieſen Punkt aufmerkſam zu machen, weshalb ich zu den vorgedachten Einwürfen fortſchreite. 1) Glauben viele, es ſey ausgemacht, daß ſich der Wille weiter erſtrecke, als der Verſtand, und deswegen von dieſem auch verſchieden ſeyn müſſe. Als Grund dieſer Behauptung führen ſie an, weil ſie die Erfahrung an ſich ſelbſt gemacht hätten, daß man, um ſo unzählig andern Dingen, wovon man

ſich

ſich keine Vorſtellung machen könne, Beyfall zu geben, keines größern Vermögens des Beyfallgebens, oder der Bejahung und Verneinung bedürfe, als man würklich ſchon habe; hingegen hierzu ein größerer Grad von Verſtand, als deſſen wir fähig wären, nöthig ſey. Der Wille, ſchließen ſie alſo, ſey von dem Verſtande unterſchieden, dieſer ſey endlich, jener unendlich. 2) Kann man einwenden, daß wir, wie ja die Erfahrung deutlich zu lehren ſcheine, unſer Urtheil aufſchieben könnten, um den Dingen, welche wir uns vorſtellen, unſern Beyfall nicht zu geben; welches auch dadurch beſtätiget werde, weil man doch von niemanden ſage, er betrüge ſich, in wie fern er ſich etwas vorſtellt, ſondern nur in wie fern ihm ſolches gefällt oder mißfällt. Wer, zum Beyſpiel, ſich ein geflügeltes Pferd dichtet, behauptet deswegen noch nicht, daß es ein ſolches gebe, d. i. er betrügt ſich deswegen noch nicht, es wäre denn, daß er zugleich behauptete, es gäbe würklich ein ſolches Pferd. Die Erfahrung ſcheine demnach nichts deutlicher zu lehren, als daß der Wille oder das Vermögen der Beyſtimmung frey und von dem Verſtandesvermögen verſchieden ſey. 3) Kann eingewendet werden, daß eine Affirmation nicht mehr Realität in ſich zu enthalten ſcheine, als die andere, das heiſt, wir ſcheinen keiner größern Kraft zu bedürfen, um zu affirmiren, daß dasjenige wahr ſey, was würklich wahr iſt, als dazu gehört, zu affirmiren, daß das, was doch falſch iſt, wahr ſey. Hingegen ſey ausgemacht, daß ein Begriff mehr

Realität oder Vollkommenheit enthalte, als der andre; denn um wie viel vorzüglicher ein Gegenſtand vor dem andern iſt, um ſo vorzüglicher ſind auch die Begriffe deſſelben vor den Begriffen der andern; woraus denn der Unterſchied zwiſchen dem Willen und dem Verſtande abermal zu erhellen ſcheint. 4) Läßt ſich der Einwurf machen, wenn der Menſch nicht nach freyem Willen handelte, wenn er, wie Buridans Eſel, in einem beſtändigen Gleichgewicht ſchwebte, was würde aus ihm werden? Würde er nicht vor Hunger und Durſt ſterben? Geſetzt man gäbe dieſes zu, ſo würde man ſich mehr einen Eſel oder die Bildſäule eines Menſchen, als einen würklichen Menſchen, vorſtellen; läugnete man es aber, ſo würde man zugeben, daß ſich der Menſch ſelbſt beſtimme, und das Vermögen habe, zu gehen wohin, und zu thun, was ihm beliebte. Vielleicht laſſen ſich noch mehrere Einwürfe erdenken; weil ich mich aber nicht für verpflichtet halte, alles das aufzuſuchen, was ein jeder träumen kann, ſo will ich nur auf jene Einwendungen ſo kurz als möglich antworten. Was die erſte betrift, ſo gebe ich zu, daß ſich der Wille weiter erſtrekt, als der Verſtand, wenn man unter Verſtand blos klare und deutliche Begriffe verſteht; ich läugne aber, daß ſich der Wille weiter erſtrecke, als die Vorſtellungen, oder das Vorſtellungsvermögen; und ich ſehe in der That nicht ein, warum das Vermögen zu wollen mehr verdiene unendlich genannt zu werden, als das Vermögen zu empfinden. Denn eben ſo gut, als

wir Unendliches (jedoch eins nach dem andern, da wir alles Unendliche zugleich nicht affirmiren können) mit demſelben Willensvermögen zu affirmiren im Stande ſind, können wir auch unendliche Körper (einen nemlich nach dem andern) mit demſelben Empfindungsvermögen empfinden und wahrnehmen. Erwiedert man, daß es doch unendliche Dinge gebe, die wir nicht wahrnehmen können; ſo antworte ich, daß wir ſolche mit keinem Gedanken und folglich auch mit keinem Willensvermögen zu erreichen im Stande ſind. Aber, könnten ſie ſagen, wenn nun Gott machen wollte, daß wir dieſelben ebenfalls wahrnähmen, ſo müſte er uns zwar ein größeres Wahrnehmungsvermögen, aber kein größeres Willensvermögen, als wir ſchon haben, geben. Allein dieſes iſt eben ſoviel, als ob ſie ſagten, wenn Gott machen wollte, daß wir unendliche Dinge mehr erkennten, ſo würde es zwar nöthig ſeyn, daß er uns einen größern Verſtand gäbe, nicht aber einen allgemeinern Begriff von dem Dinge überhaupt, als wir ſchon haben, um dieſe unendlichen Dinge zu umfaſſen. Denn ich habe gezeigt, daß der Wille ein allgemeines Ding, oder ein Begriff ſey, mit welchem man alle einzelnen Handlungen des Wollens, d. i. das, was ihnen allen gemein iſt, ausdrükt. Da nun unſere Gegner dieſen, allen Handlungen des Willens gemeinſchaftlichen oder univerſellen Begriff für das Vermögen ſelbſt halten, ſo iſt es kein Wunder, wenn ſie ſagen, daß dieſes Vermögen ſich über die Grenzen des Verſtandes ins Unendliche hin-

aus erſtrecke. Denn das Univerſelle läßt ſich ſo gut von einem einzigen, als von mehrern und von unendlichen Individuen ſagen.

Auf den zweyten Einwurf antworte ich: Ich leugne, daß wir freye Macht haben, unſer Urtheil aufzuſchieben. Denn wenn wir von jemanden ſagen, er ſuspendire ſein Urtheil, ſo heiſt das weiter nichts, als, er ſieht ein, daß er von der Sache noch keine vollſtändige Vorſtellung habe. Die Aufſchiebung des Urtheils iſt alſo in der That eine Vorſtellung und keinesweges ein freyer Wille. Um dieſes deutlicher einzuſehen, denke man ſich einen Knaben, welcher ſich in ſeiner Einbildungskraft ein Pferd vorſtellt, auſſer dieſem aber ſonſt gar keine Vorſtellung von etwas hat. Da dieſe Einbildung des Pferdes die Exiſtenz deſſelben involvirt, (nach dem Corol. des 17ten Satzes) der Knabe auch weiter keine Vorſtellung hat, die die Exiſtenz des Pferdes aufheben könnte; ſo muß er nothwendig das Pferd als gegenwärtig anſchauen; er wird auch an der Exiſtenz deſſelben nicht zweifeln können, ob er gleich derſelben nicht gewiß iſt. Dieſes erfahren wir auch täglich im Traume; und ich glaube nicht, daß jemand in dem Wahne ſtehe, er habe, indem er träume, freye Macht, über das, was ihm im Traume vorkömmt, ſein Urtheil zu ſuspendiren und zu machen, daß er von dem, was ihm im Traume erſcheint, nicht träume. Und gleichwohl geſchieht es, daß wir auch im Traume unſer Urtheil ſuspendiren, wenn uns nemlich träumt, daß wir träumen. Ferner gebe ich zu, daß niemand ſich betrügt, in wie fern er ſich etwas vorſtellet, d. i. ich gebe zu, daß die Einbildungen der Seele, an ſich betrachtet, keinen Irrthum involviren; (m. ſ. das Schol. zum 17ten Satze) aber ich leugne, daß der Menſch nichts affirmire, in wie fern er ſich etwas vorſtellt. Denn was heiſt, ſich ein ge-

geflügeltes Pferd vorſtellen, anders, als affirmiren, daß ein Pferd Flügel habe? Denn wenn die Seele, auſſer dem geflügelten Pferde, weiter keine Vorſtellung hätte, ſo würde ſie daſſelbe als gegenwärtig betrachten, und weder die geringſte Urſach, an der Exiſtenz deſſelben zu zweifeln, noch das geringſte Vermögen haben, anderer Meinung zu ſeyn, es ſey denn, daß die Einbildung von dem geflügelten Pferde mit einem Begriff verbunden wäre, der die Exiſtenz dieſes Pferds aufhöbe, oder daß die Seele ſich vorſtellte, daß der Begriff, den ſie ſich von dem geflügelten Pferde macht, inadäquat ſey, und in dieſem Falle wird ſie entweder die Exiſtenz dieſes Pferdes nothwendig leugnen, oder an derſelben nothwendig zweifeln. Und hiermit glaube ich auch auf die dritte Einwendung geantwortet zu haben; der Wille iſt nemlich etwas Univerſelles, das von allen Begriffen prädiciret wird, und bedeutet nur dasjenige, was allen Begriffen gemeinſchaftlich zukömmt, nemlich eine Affirmation; das vollſtändige Weſen deſſelben, in ſo fern er ſo abſtrakt gedacht wird, muß alſo in einem jeden Begriffe vorhanden, und nur auf dieſe Weiſe in allen daſſelbe ſeyn, keinesweges aber, in wie fern er als etwas, das das Weſen des Begriffs ausmacht, betrachtet wird; denn in ſo fern ſind die einzelnen Bejahungen unter einander eben ſo verſchieden, als die Begriffe ſelbſt. So iſt z. B. die Bejahung, welche der Begriff des Zirkels involvirt, von der Bajahung, die der Begriff des Dreyeks enthält, eben ſo verſchieden, als der Begriff des Zirkels von dem Begriffe des Dreyeks. Hiernächſt leugne ich gerade zu, daß zu der Bejahung, daß dasjenige wahr ſey, was würklich wahr iſt, eben ſoviel, nicht mehr und nicht weniger, Denkkraft erfodert werde, als zu der Bejahung nöthig iſt, daß dasjenige wahr ſey, was falſch iſt. Denn dieſe zwey Bejahungen verhalten

ſich, in Rückſicht auf ihren Sinn, wie das Ding zum Undinge; denn die Begriffe enthalten nichts Poſitives, das die Form der Falſchheit ausmachte. (m. ſ. den 35ſten Satz mit dem Schol. und das Schol. des 47ſten Satz.) Man hat hier alſo hauptſächlich zu merken, wie leicht man ſich täuſchen kann, wenn man das Allgemeine mit dem Einzelnen und die Verſtandeswesen und Abſtrakta mit dem Würklichen vermiſcht. Was endlich den vierten Einwurf betrift, ſo gebe ich allerdings zu, daß der Menſch, wenn er ſich in einem ſolchen Zuſtande des Gleichgewichts befände, (daß er nemlich weiter nichts, als Durſt und Hunger, empfände und immer dieſelbe Speiſe und denſelben Trank in gleicher Entfernung vor ſich ſähe) vor Hunger und Durſt ſterben würde. Fragen ſie mich, ob ein ſolcher Menſch nicht mehr für einen Eſel, als für einen Menſchen, zu halten ſey? So antworte ich, daß ich ſolches ſo wenig wiſſe, als ich weiß, wie hoch ein Menſch zu achten ſey, der ſich ſelbſt erhenkt, oder welchen Werth Kinder, Narren, Wahnſinnige und dergl. haben.

Endlich habe ich noch anzuzeigen, wie viel die Kenntniß dieſer Lehre zu einem guten Lebenswandel beyträgt, welches ſich aus folgenden Stücken leicht ergeben wird.

1) Lehret ſie, daß wir blos nach dem Willen und Befehl Gottes handeln und daß wir an der Natur Gottes Theil nehmen, und zwar um ſo mehr, je vollkommener unſere Handlungen ſind, und je größer unſere Erkenntniß von Gott iſt. Dieſe Lehre hat alſo, noch außer dem, daß ſie das Gemüth völlig beruhiget, auch das Eigene, daß ſie uns von dem unterrichtet, worin unſere höchſte Glükſeeligkeit oder Seeligkeit beſteht, nemlich in der Erkenntniß von Gott, die uns antreibt, auch das zu thun, was Liebe, und Frömmigkeit von uns fodern.

Hieraus

Hieraus erſehen wir deutlich, wie ſehr diejenigen die wahre Schätzung der Tugend verfehlen, die für ausgeübte Tugenden und gute Handlungen, als für den größten Dienſt, den ſie Gott dadurch leiſten, von demſelben die höchſten Belohnungen erwarten; als ob die Tugend und der Dienſt Gottes nicht ſelbſt Glükſeeligkeit und höchſte Freyheit gewähre.

2) Lehret ſie, wie wir uns in Umſtänden und Begebenheiten, die von dem Zufalle abhängen und die nicht in unſrer Macht ſtehen, d. i. die nicht aus unſerer Natur folgen, betragen ſollen; nemlich Glük und Unglük mit Gleichmuth erwarten und ertragen, weil nemlich alles aus dem ewigen Rathſchluſſe Gottes eben ſo nothwendig erfolgt, als aus dem Weſen des Dreyeks folgt, daß die drey Winkel deſſelben zwey rechten Winkeln gleich ſind.

3) Befördert dieſe Lehre das geſellſchaftliche Leben, dadurch, daß ſie die Menſchen anweiſet, niemanden zu haſſen, zu verachten, zu verſpotten, zu erzürnen, zu beneiden, mit ſeinem Zuſtande zufrieden zu ſeyn und ſeinem Nächſten zu helfen, nicht aus weibiſchen Mitleiden, Partheylichkeit und Aberglauben, ſondern durch bloße Leitung der Vernunft, und wie es Zeit und Umſtände erfodern, wie ich im dritten Theile zeigen werde.

4) Endlich trägt auch dieſe Lehre zur Glükſeeligkeit des gemeinen Weſens bey, indem ſie lehret, wie man die Bürger regieren und leiten müſſe; nemlich nicht wie Sklaven, ſondern ſo, daß ſie das Gute freywillig thun.

Und ſo wäre denn das, was ich in dieſem Scholium abhandeln wollte, beſchloſſen und dieſer zweyte Theil hiermit geendiget, in welchem ich die Natur der menſchlichen Seele und ihre Eigenſchaften umſtändlich genug und, ſo viel es die Schwierigkeit des Gegenſtandes ver-

verſtattete, deutlich auseinander geſezt und ſolche Wahrheiten vorgetragen habe, aus welchen viele vortrefliche, höchſt nüzliche und zu wiſſen nöthige Folgerungen hergeleitet werden können, welches auch zum Theil aus dem Folgenden erhellen wird.

Daß es nicht blos einzelne Aktus des Wollens, nicht blos ein beſtimmtes Bejahen oder Verneinen, ſondern ein a priori in unſerer Vernunft enthaltenes Vermögen, ſich ſelbſt zu Handlungen zu beſtimmen, gebe, habe ich in der vorigen Anmerkung gezeigt; hier füge ich nur noch Einiges über die Meinung des Verfaſſers bey, daß es kein anderes Wollen, als ein ſolches, welches der Begriff als ſolcher involvire, gebe. Wir wiſſen nemlich, daß ein jedes Vermögen des Gemüths ſein eigenes beſtimmtes Geſchäft in Abſicht auf die Erzeugung der mancherley Arten der Vorſtellungen und Erkenntniſſe habe; daß die Sinnlichkeit Anſchauungen, der Verſtand Begriffe, die Vernunft Ideen liefere, und daß nur leztere einen doppelten Gebrauch zulaſſe, nemlich einen theoretiſchen oder ſpekulativen und einen praktiſchen, und daß nur in lezterer Hinſicht die Ideen der Vernunft als Principien oder Geſetze conſtitutiv ſind. Der Gebrauch der Vernunft iſt theoretiſch und regulativ, wenn ſie ſich auf Gegenſtände unſerer, durch den Verſtand in Verbindung mit der Sinnlichkeit erzeugten Erkenntniſſe beziehet, Schlüſſe aus dieſen Erkenntniſſen ziehet und ſo die Erkenntniſſe des Verſtandes ordnet, und ihnen ſyſtematiſche Einheit gibt; praktiſch und conſtitutiv hingegen, wenn ſie ſich durch die Vorſtellung von Regeln, Geſetzen, Zweken, ſelbſt zum Handeln beſtimmt. Es iſt alſo die Vernunft in ihrem praktiſchen Gebrauche, welche die Principien der Beſtimmungen des Willens im eigentlichen Sinne enthält, und daß die Vernunft nebſt ihrem theoretiſchen auch zu einem praktiſchen Gebrauch diene, davon überzeugt uns unſer Bewußt-

ſeyn

ſeyn unmittelbar. Es gibt mithin ein Wollen, welches weder von den Begriffen unſeres Verſtandes, die blos Erkenntniſſe von dem, was iſt, zum Zwek haben, noch von dem Verſtand ſelbſt, deſſen Geſchäft blos darin beſteht, angeſchaute Objekte zu denken und Begriffe und Urtheile von Gegenſtänden zu bilden, involvirt wird, ſondern deſſen Grund lediglich und allein in der Natur unſerer Vernunft, ſo fern ſie praktiſch, d. i. ſich ſelbſt zum Handeln zu beſtimmen vermögend iſt, gefunden werden kann.

Uebrigens kann man auch nicht ſagen, daß ein Begriff, als ein ſolcher, ein Bejahen oder Verneinen involvire. Denn ein Begriff, als ſolcher, iſt blos eine Vorſtellung, in welcher das Mannichfaltige einer Anſchauung in eine objektive Einheit des Bewußtſeyns zuſammengefaßt iſt; eine Vorſtellung, die ſich mittelſt der Anſchauung auf einen Gegenſtand bezieht, folglich ein ſimples Etwas, dem noch das als Subjekt gedachte Objekt fehlt, von dem alſo, eben wegen dieſes Mangels weder etwas bejahet noch verneinet wird. Ein ſolcher Begriff iſt z. B. der von einer Roſe; mit dieſer Roſe, als Begriff, weiß ich nun nicht was ich anfangen, was ich von ihr bejahen oder verneinen ſoll. Du mußt mir erſt ein beſtimmtes Individuum vorlegen, um es mit dem Begriffe einer Roſe zu vergleichen und dann urtheilen zu können, ob es eine Roſe ſey, oder nicht. Denn ich weiß nicht, was du mit deiner Roſe als Begriff meinſt und ſagen willſt, wenn du mir das Mannichfaltige, was in dieſen Begriff zuſammengefaßt werden ſoll, nicht zuvor auf irgend eine Art, durch Vorhaltung eines würklichen Originals oder einer Zeichnung, anſchaulich gemacht haſt. Nun erſt wird dieſes Individuum, dieſer unmittelbare Gegenſtand meiner Anſchauung das vorgeſtellte Subjekt, von welchem ich prädicire oder bejahe, daß es eine Roſe ſey. Hieraus folgt, daß es nicht ſowohl

bloße Begriffe ſind, die ein Bejahen oder Verneinen involviren, ſondern daß es vielmehr Sätze oder Urtheile, d. i. mit Prädikaten verbundene, als Subjekte gedachte Objekte ſeyn müſſen, wenn ein Bejahen oder Verneinen ſtatt finden ſoll. Daß aber dieſes Bejahen oder Verneinen lediglich dem blos theoretiſchen urtheilenden Verſtande angehöre, und kein eigentliches Wollen oder Nichtwollen der praktiſchen Vernunft ſey, habe ich ſchon in der Anmerkung zum vorhergehenden Satze dargethan, wie denn die Sache auch ſchon von ſelbſt einem jeden, nur im geringſten Nachdenkenden in die Augen fällt; weshalb ich denn auch das Corollarium zu dem gegenwärtigen Satze, daß nemlich Wille und Verſtand eins und daſſelbe ſey, als bereits zur Gnüge beantwortet, übergehen kann.

Was das im Scholium geäußerte Urtheil des Verfaſſers von der angeblich von ihm bewürkten Wegräumung der Urſache, aus welcher man gewöhnlich den Irrthum herleite, betrift; ſo glaube ich, in der Anmerkung zum 44ſten Satze die Gründe zur Prüfung deſſelben hinlänglich dargelegt zu haben. Hier erinnere ich nur noch, daß ſich Spinoza ſelbſt irre, wenn er die Natur des Irrthums oder der Falſchheit in den Mangel der Gewißheit ſetzt. Dieſer Mangel kann in unſerer Erkenntniß vorhanden ſeyn, ohne daß von uns geſagt werden kann, wir irrten, oder urtheilten falſch. Wenn wir irren oder falſch urtheilen ſollen, müſſen wir nicht blos in Anſehung unſerer Erkenntniß in Ungewißheit ſtehen, ſondern in unſerer Erkenntniß von einem Gegenſtande müſſen Merkmale und Prädikate vorkommen, die nicht in dem Objekte ſelbſt enthalten ſind, oder demſelben gar widerſprechen; wir können wegen eines Gegenſtandes und des Begriffs, den wir uns von ihm machen wollen, in Ungewißheit ſeyn, und gleichwohl unſer Urtheil verſchieben, eben darum, weil wir ungewiß ſind; und ſo lange wir das thun, nicht über ihn poſitiv urtheilen,

len, legen wir dem Gegenſtand auch nichts bey, das ihm nicht angehört; wir irren alſo nicht, wir urtheilen nicht falſch, denn wir urtheilen gar nicht; wir befinden uns blos in einem Mangel zureichender Erkenntniß.

In dieſem Scholium will endlich der Verfaſſer zeigen: 1) daß die Natur der Begriffe weder in Bildern von den Dingen, noch in den Worten beſtehe, welches denn auch ganz richtig iſt, ob er gleich den eigentlichen Unterſchied zwiſchen Begriffen, Bildern und Worten oder Zeichen nicht angegeben hat, und wegen der zu ſeiner Zeit und auch von ihm ſelbſt nicht erforſchten Natur des Erkenntnißvermögens auch nicht angeben konnte. Wie Begriffe von Bildern verſchieden ſind, habe ich bereits oben in der Anmerkung zum 17ten Satze gezeigt, und daß die Worte, ſie mögen nun entweder für das Auge oder für das Ohr gegeben ſeyn, als Zeichen von dem was bezeichnet werden ſoll, verſchieden ſind, beyde aber, als ſolche, Gegenſtände ganz verſchiedener Vorſtellungen ausmachen, davon wird einen jeden ſein eigenes Bewußtſeyn überzeugen.

2) Sucht Spinoza hier einige Einwendungen gegen ſeine Behauptung, daß der Wille und der Verſtand eines und daſſelbe ſey, zu widerlegen. Ich brauche mich aber auf eine Widerlegung dieſer Widerlegung um ſo weniger einzulaſſen, als ich den Grund des Unterſchieds zwiſchen dem Willen und dem Verſtande aus der Natur der verſchiedenen Vermögen des menſchlichen Gemüths angezeigt habe, und der unerſchütterlich feſt ſteht, der Verfaſſer mag nun auf unzulängliche Einwendungen gegen ſeine behauptete Identität des Willens und Verſtandes gut, oder auf zulängliche ſchlecht antworten. Er kann in manchem Punkte gegen ſeine Gegner recht haben, ohne daß deswegen ſeine Behauptung wahr würde. Endlich

3) Sucht Spinoza noch den Nutzen ſeines Lehrgebäudes ins Licht zu ſtellen.

Ein-

Einmal, ſagt er, ſtelle ſie die Lehre auf, daß wir blos nach dem Willen und Befehl Gottes handeln, und daß wir an der Natur Gottes um ſo mehr Theil nähmen, je vollkommener unſere Handlungen und je größer unſere Erkenntniß von Gott wäre. Auſſerdem alſo, daß dieſe Lehre das Gemüth völlig beruhige, unterrichte ſie uns auch worin unſere höchſte Glükſeeligkeit beſtehe, nemlich in der Erkenntniß Gottes.

Ich ſage dagegen, daß eben dieſes in einem jeden andern dogmatiſch-theiſtiſchen und ſupernaturaliſtiſchen Lehrgebäude gelehret werde, und dieſe Lehre kein ausſchließliches Eigenthum des Syſtems des Verfaſſers ſey. Auch die kritiſche Philoſophie macht es uns zur Pflicht, uns nach dem Ideale der höchſten Vollkommenheit zu bilden, und uns demſelben, ſo viel nur möglich iſt, wenigſtens zu nähern, wenn es auch auſſer unſerer Macht ſteht, der göttlichen Heiligkeit gleich zu werden.

Hiernächſt kann aber der Grund zu unſerm Rechtverhalten nicht unmittelbar in dem Befehle und Willen Gottes liegen, als welche uns nicht unmittelbar gegeben ſind, ſondern in den Geſetzen unſerer praktiſchen Vernunft, ohne welche ſchlechterdings nicht eingeſehen und erkannt werden kann, was gut oder bös, Recht oder Unrecht, pflichtmäſig oder pflichtwidrig iſt; nur ſie kann der Maasſtab ſeyn, nach welchem ſich beurtheilen läßt, in wiefern etwas Gottes Wille und Befehl ſeyn könne.

Endlich überſteigt es auch gänzlich den Horizont unſeres Verſtandes und unſerer Vernunft, wenn wir uns anmaßen wollen, irgend eine Erkenntniß von Gott erlangen zu können. Dieſe Behauptung und jeder Verſuch, etwas Gewiſſes als Erkenntniß von Gott, ſeinem Weſen und ſeinen Eigenſchaften feſtſetzen zu wollen, öfne vielmehr jeder Art von Schwärmerey Thür und Thor, und veranlaßt

Un-

Unruhe des Gemüths durch Gewiſſens- und Erkenntniß-ſcrupel, die ſchlechterdings unauflöslich ſind; anſtatt, daß ein vernünftiger Glaube an Gott und ſeine Fürſehung, der ſich beſcheiden von aller anmaßlichen dogmatiſchen Behauptung und Beſtimmung auf der einen, und von allem ungegründeten Zweifel an ſeinem Daſeyn und ſeiner Fürſorge auf der andern Seite, gleich weit entfernt, die Ruhe des Gemüths und den Fortgang in der Tugend mit Zuverläſſigkeit befördert.

Zweitens, meint Spinoza, ſchaffe nur dieſe ſeine Lehre den Vortheil, Glük und Unglük mit Gleichmuth zu erwarten und zu ertragen, da wir wüſten, daß alles aus dem ewigen Rathſchluſſe Gottes eben ſo nothwendig folge, als aus dem Weſen des Dreyeks folge, daß ſeine drey Winkel zwey rechten Winkeln gleich wären.

Allein dieſe Lehre kann auch zu manchem Misbrauche Anlaß geben. Denn da, nach unſerm Verfaſſer, alles, was ſich zuträgt, abſolut nothwendig erfolgt, und keine Handlung von der menſchlichen Vernunft ſelbſt abhängt, ſondern der Menſch dazu durch Antriebe von auſſen, über die er nie Herr werden kann, genöthiget wird, ſo würde er, wenn er nach dieſer Lehre handeln wollte, eher ſeinen Muth ſinken laßen, alle Arbeit, alles Beſtreben, ſich äußerlich und innerlich glüklicher und vollkommner zu machen, aufgeben, und alles, ſein Glük und ſein Unglük, dem angeblichen ewigen Rathſchluſſe und Willen Gottes überlaſſen müſſen, und nirgend fände der Tugendhafte eine Ausſicht, die ihm einen Erſatz für ſeine Trübſale und Leiden auf der Erde, nirgend der Laſterhafte eine Ausſicht, die ihm eine Vergeltung für ſeine Unthaten nach Verdienſt darböte. Beyde, Tugendhafte und Laſterhafte, handeln nach der Nothwendigkeit der Natur, und nicht nach eigenem freyen Willen; Belohnung und Beſtrafung, man mag ſie ſich vorſtellen, wie man will, wären alſo gleich unbillig.

Endlich ſoll dieſe Lehre auch das Wohl des geſellſchaftlichen Lebens und die Glükſeeligkeit des gemeinen Weſens in der im 3ten und 4ten Punkte zu Ende des Schol. angezeigten Maaße befördern. Allein es hat dem Verfaſſer nicht gefallen, beſtimmt anuzgeben, wie es aus ſeiner Lehre folge, daß ſich die Menſchen nicht haſſen und verachten, nicht verſpotten, erzürnen und beneiden, daß ſie mit ihrem Zuſtande zufrieden ſind und ihrem Nächſten helfen, und daß und wie man die Bürger ſo regieren und leiten müſſe, daß ſie nicht wie Sclaven, ſondern aus freyem Willen das Gute thun.

Das nemliche lehrt und verlangt ein jedes Syſtem, ſelbſt das dogmatiſch-ſkeptiſche und atheiſtiſche, und die Gründe, warum die Menſchen ſo handeln, warum die Fürſten und Regenten die Unterthanen ſo regieren ſollen, liegen in dem Buche Spinozas nicht ſo unmittelbar und ſo deutlich vor unſern Augen, als er vorgeben zu wollen ſcheint. Ja, wenn man der von ihm gelehrten Nothwendigkeit Raum geben und ſagen wollte, daß die Menſchen den ſinnlichen Eindrücken eben ſo nothwendig folgen müſten, als ſolche nothwendig als modi aus den göttlichen Eigenſchaften folgten, ſo dürfte keiner der Stimme dieſer Eindrücke ſein Gehör verſagen; er müſte den Gefühlen der Feindſchaft, der Rachſucht, des Neides u. ſ. w. nicht weniger, als den ihnen entgegen ſtehenden Gefühlen der Freundſchaft, der Verſöhnlichkeit, der Theilnahme an dem Glük ſeines Nebenmenſchen u. ſ. w. ohne Entgegenſtrebung nachgeben; und der Regent, der der ewigen Subſtanz, aus welcher alles, was iſt und handelt, nothwendig iſt und handelt, deſſen Wille und Macht ſo nothwendig als ſein Weſen ſelbſt iſt, nachahmen wollte, würde ſicher ein eiſernes Zepter führen, alles würde unter der Centnerſchweren Nothwendigkeit ſeines Willens, der oft genug nicht ſo weiſe und

gut

gut, als der Wille Gottes, wäre, erliegen und die Völker und Unterthanen könnten ſo gut willenloſe Sclaven, als freye Bürger, ſeyn.

Alle dieſe Vorſchriften fließen aber unmittelbar aus der Vernunft und ihren ewigen unwandelbaren Geſetzen ſelbſt und ohne Umſchweif. Nur ſie enthalten den Grund, warum der Menſch ein Freund und Tröſter und Vertheidiger und Helfer des andern ſeyn ſoll, und nur aus ihr iſt der Maasſtab herzunehmen, nach welchem man die Pflichten der Fürſten und Unterthanen meſſen und beurtheilen kann, ob ein Fürſt vernünftig regiere und ein Unterthan vernünftig gehorche.

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Spinoza, Benedictus de, 1632-1677

Spinoza's philosophische Schriften

Bd.: Dritter Band

Leipzig 1796

Ph.u. 469 m-2/3
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10047019-2
VD18 90631544